L'interesse crescente per il pensiero di Carl Schmitt supera oggi i confini degli specifici ambiti disciplinari nei quali si è prevalentemente mossa la sua attività di studioso: si impone l'esigenza di un'attenta analisi che riveda le troppo affrettate definizioni con le quali si è voluto per il passato archiviarlo.
Il rapporto teso tra l'originaria dimensione della politica e quella forma dello Stato che per secoli l'ha prevalentemente rappresentata, costituisce il nodo problematico della riflessione schmittiana, ma insieme anche il motivo del ripresentarsi a noi di Schmitt come problema.
Se per cogliere *oggi* il senso del Politico sono necessari nuovi strumenti, che ci portino «oltre Schmitt», ciò non è possibile senza *attraversare* il suo pensiero. Tale l'intento di questo testo, che si propone in Italia come il primo sforzo collettivo di riflessione critica su un pensiero di cui, da ottiche diverse, si riconosce l'innegabile crucialità.

12000

LA POLITICA OLTRE LO STATO: CARL SCHMITT

CL. 36.0016.5

LA POLITICA OLTRE LO STATO: CARL SCHMITT

ISTITUTO GRAMSCI VENETO

Arsenale Cooperativa Editrice

CULTURA / TERRITORIO 13

COLLANA CULTURA / TERRITORIO, SEZIONE KINK DIRETTA DA
UMBERTO CURI, GIUSEPPE DUSO, GIANGIORGIO PASQUALOTTO

Cura editoriale di Eugenia Parodi Giusino

PIERANGELO SCHIERA / MARIO TRONTI / GIANFRANCO
MIGLIO / GIUSEPPE DUSO / GIACOMO MARRAMAO
ADONE BRANDALISE / ALESSANDRO BIRAL / CARLO GALLI
GIUSEPPE ZACCARIA / MARCELLO MONTANARI

LA POLITICA OLTRE LO STATO: CARL SCHMITT

a cura di Giuseppe Duso

ARSENALE COOPERATIVA EDITRICE

Cultura / Territorio 13 (sezione KINK n. 2)
Collana diretta da Giandomenico Romanelli
Supplemento al n. 13/14 di Materiali Veneti
(Aut. Trib. di Venezia 552, 28.4.1975)
© by Arsenale Cooperativa Editrice, S. Croce, 29 - 30125 Venezia
Copertina di Diego Birelli
Stampa: Editoriale Bortolazzi-Stei - S. Giovanni Lupatoto (VR) - Tel. 045/545166
febbraio 1981

INDICE

Introduzione ..... p. 7

Pierangelo Schiera
Dalla costituzione alla politica:
la decisione in Carl Schmitt ..... p. 15

Mario Tronti
Marx e Schmitt: un problema storico-teorico ..... p. 25

Gianfranco Miglio
Oltre Schmitt ..... p. 41

Giuseppe Duso
Tra costituzione e decisione:
la soggettività in Carl Schmitt ..... p. 49

Giacomo Marramao
La decisione senza presupposti
e il fantasma dello Stato ..... p. 69

Adone Brandalise
Ritorno del «classico»
e critica della ragione strumentale ..... p. 89

Alessandro Biral
Schmitt interprete di Hobbes ..... p. 103

Carlo Galli
La teologia politica in Carl Schmitt:
proposte per una rilettura critica ..... p. 127

Giuseppe Zaccaria
La critica del normativismo: giuridico e metagiuridico
nella teoria del diritto di Carl Schmitt ..... p. 139

Marcello Montanari
Note sulla crisi e la critica della democrazia
negli anni venti..... p. 153

Carl Schmitt in Italia. Una bibliografia
a cura di *Carlo Galli*..... p. 169

INTRODUZIONE

La forte ripresa di interesse per il pensiero schmittiano può apparire strana nel momento in cui il dibattito sembra focalizzato sulla *crisi*, sul moltiplicarsi e relativizzarsi dei modelli di razionalità, e sul tramonto di ogni forma «classica», di ragione. Ma in realtà tale eccentricità è solo apparente. È proprio la classicità della riflessione schmittiana sul Politico a renderla a noi vicina e «contemporanea», non tanto nel senso che ci sia un rapporto di linearità tra quell'apparato categoriale e tutto ciò che oggi deve essere tematizzato e adoperato come strumento per l'analisi del Politico, ma nel senso che è ancora nostro l'ambito problematico lasciato aperto dalla riflessione schmittiana.

L'impostazione che Weber dà al problema politico non può essere intesa in chiave puramente tecnico-organizzativa: la razionalità formale trova al suo interno quel termine *altro* costituito dalla decisione, dalla scelta, che non è deducibile né razionalmente fondabile. E purtuttavia la problematicità di questo intreccio non è da Weber assunta fino in fondo: vi è un blocco dell'analisi e il Politico non emerge nel momento del suo costituirsi. Nei confronti di questa tendenza si può dire che Schmitt vada *oltre*, ma lo fa assumendo classicamente fino in fondo il problema dell'*origine*, che resta escluso dall'orizzonte visivo di ogni impostazione «costruttivistica».

Per intender lo spazio in cui Schmitt si colloca in questa sua classicità, è utile ricordare quanto dice sull'origine Benjamin, spesso così vicino al suo pensiero. «Nella nuda e palese compagine del fattuale, l'originario non si dà mai a conoscere, e la sua ritmica si dischiude soltanto a una duplice visione. Essa vuol essere conosciuta quale restaurazione, come ripristino da un lato, e, dall'altro e proprio per questo, come un che di imperfetto e non conchiuso. In ogni fenomeno d'origine si determina la forma sotto la quale un'idea sempre di nuovo si confronta col mondo storico, fino a quando non sia lì compiuta, nella totalità della sua storia» (*Il dramma barocco tedesco*, Torino 1971², p. 28).

Schmitt si pone come in uno spartiacque epocale. Da una parte

sta la nascita e il compimento della forma Stato, per lo meno nella sua formulazione classica, secondo cui essa si mostra la manifestazione privilegiata od unica del Politico. Su questo versante la sua forza teorica consiste, al di là dei secolari sforzi di legittimazione e giustificazione del potere, propri delle teorie politiche, nel far emergere gli elementi essenziali su cui si gioca il fatto politico, e in questo modo nell'andare all'origine politica della realtà dello Stato.

Dall'altra parte dello spartiacque sta un mondo *nuovo*, nel quale alcune figure storiche e alcune categorie interpretative si mostrano *compiute*. Ma proprio questa compiutezza lascia aperto lo spazio originario del Politico, che non può certo essere occupato da concetti vecchi, che già si mostravano inadatti ad intendere quanto avveniva nella plurisecolare vicenda politica del grande Leviatano. Ancora è da ripetere quanto diceva Schmitt nella densa *Premessa* all'edizione italiana dei suoi scritti raccolti sotto il titolo di *Le categorie del 'politico'*: «si resta spesso attoniti di fronte allo zelo con cui proprio i nuovi soggetti della politica si servono dei vecchi concetti, ma sarebbe ingenuo scorgere in ciò un segno di conservatorismo» (p. 22). Il nuovo mondo ci si presenta proprio grazie a quello sforzo di attingimento dell'originario nel «politico» e a quella comprensione del *compimento* di una serie di realtà e di categorie che le esprimevano.

Perciò la riflessione schmittiana appare cruciale e si ripropone nel nostro *oggi*, proprio nel momento in cui grandi tradizioni di pensiero politico sembrano ormai in crisi nella loro autosufficienza e nella loro capacità di dar ragione dei processi di trasformazione che avvengono nello spazio del Politico. Emergono infatti con evidenza nel dibattito contemporaneo le difficoltà di un consolidato apparato categoriale di tipo marxista ad intendere fino in fondo quella logica e realtà politica di cui sono pur in gran parte protagonisti forze, organizzazioni e Stati che si richiamano a una concezione marxista. Lo schema che demanda alla «classe operaia», determinata in funzione del posto occupato nel processo di produzione, il fondamento di legittimazione dell'aspirazione e dell'uso del potere, non serve infatti a far intendere la logica propria della lotta politica e della vita dell'organizzazione politica, e neppure la presenza del momento del comando, di ciò che nel contesto di analisi del presente volume chiameremmo obbligazione politica, e lo scarto esistente tra rappresentanza politica e masse. Inoltre la parola d'ordine del socialismo da costruire non è sufficiente ad assumere radicalmente il problema dello Stato e delle sue

trasformazioni e ad intendere il rapporto di potenza tra gli Stati nazionali, compresi quelli che si ispirano al marxismo. Da ciò il tentativo teorico all'interno della cultura marxista, in Italia soprattutto, negli anni settanta, di batter vie nuove, che da un lato si rapportino ai processi reali e dall'altro si confrontino, al di là dei vecchi schemi, con i momenti alti di elaborazione teorica e di comprensione dei nodi cruciali del fatto politico.

A maggior ragione si può assistere allo scacco della tradizione liberale nei confronti dei problemi posti dalle moderne democrazie di massa. Quelli che comunemente sono intesi come i «valori» della democrazia (ma Schmitt insegna lo scarto esistente tra il concetto di democrazia e la sfera della ragione liberale) sempre più appaiono collocati nel regno del dover essere nei confronti di una realtà che con essi non si riesce a cogliere e a descrivere. Basti pensare alla trasformazione — la cui linea di tendenza è già chiaramente individuata da Weber — del ruolo del Parlamento, le cui funzioni reali sempre meno sono ravvisabili nell'espressione della volontà sovrana del popolo o nella trasformazione «in politica» delle istanze provenienti dalla «società civile». Si pensi inoltre allo scarto esistente tra la costituzione in senso formale e la concreta e continuamente diveniente realtà di gruppi, classi, forze sociali — di tutto ciò che può essere espresso con il concetto di «costituzione materiale» dello Stato —, alla difficoltà o impossibilità del controllo del potere da parte dell'opinione pubblica, alla dislocazione di momenti di potere e di decisione fuori dalle sedi istituzionali, alla lontananza del popolo — soggetto *legittimante* nelle moderne democrazie — dall'esercizio reale del potere e, in relazione a ciò, alla crisi delle forme di partecipazione, che restano invischiate all'interno di condizioni tutte già date e di un alveo di decisioni che non riescono a mutare, rischiando così di risultare semplici modi di organizzazione del consenso.

Quelli che acutamente Bobbio coglie come «paradossi» della democrazia non sembrano circoscrivibili, pur nella loro storicità, a una fattualità empirica e contingente, ma mettono anche in evidenza la crisi di una tradizione di pensiero politico e spingono all'elaborazione teorica di nuovi strumenti di analisi. Se le democrazie sviluppatesi nell'Occidente capitalistico sembrano sempre più porsi i problemi legati allo sviluppo della socializzazione, e il socialismo cosiddetto «realizzato» sembra dover rincorrere le libertà individuali del pensiero borghese, ciò che ne risulta non è tanto l'incrocio di sistemi politici, quanto una realtà complessa che le vecchie categorie non riescono più a focalizzare.

In questa situazione l'incontro con il pensiero schmittiano non vuole certo fornire nuove — anzi vecchie — ricette risolutive della crisi della teoria, quanto piuttosto servire al tentativo di tornare alla radice di alcuni problemi nevralgici che si presentano, sia pur profondamente trasformati, nella riflessione teorica dell'oggi.

Al di là del semplice uso indiretto o strumentale del pensiero schmittiano che si è registrato nel dibattito teorico e nel lavoro storiografico di questi ultimi anni (si veda a questo proposito l'esauriente rassegna di Carlo Galli), ci è sembrato che il compito doveroso fosse quello di proporre tale pensiero direttamente quale tema di dibattito, focalizzandone uno dei nodi più intrinseci e nello stesso tempo problematicamente aperti, quello cioè del teso rapporto tra politica e Stato.

Il tentativo di una tale riflessione critica rivela una profondità della teoria schmittiana, che è stata spesso persa nelle liquidazioni troppo semplicistiche e sbrigative, basate sull'indicazione di quelle valenze ideologiche che maggiormente sembravano andare nella direzione della realtà storica costituita dal nazionalsocialismo. La teoria schmittiana appare esprimere attraverso concetti classicamente semplici una complessità che è legata all'ampiezza della realtà storica che essa abbraccia e che culmina in quell'arco di tempo in cui essa si produce: quello cioè che vede verificarsi l'esperienza della repubblica di Weimar, il periodo nazista, le due guerre mondiali, i problemi delle democrazie del dopoguerra, e contemporaneamente il costituirsi dell'Unione Sovietica e del sistema di Stati socialisti.

Alcuni temi si pongono con forza al centro di questa riflessione e appaiono caratterizzare la teoria schmittiana mostrandone l'alto livello e la capacità di impatto con la realtà storica. Innanzitutto il concetto di *decisione*, irriducibile al formale «*sic volo sic jubeo*» o all'autonomia dell'elemento soggettivo — o vero e proprio solipsismo — a cui spesso viene ridotto nei riferimenti correnti al «decisionismo» schmittiano. La decisione appare piuttosto tutta calata nella storia e nella densità dei suoi contenuti. Se tale categoria recupera in modo forte il nodo della soggettività, di contro alle possibili forme di neutralizzazione del fatto politico, nello stesso tempo mostra però anche compiuto il destino di un soggetto che si ponga come fondamento privilegiato e legittimante la sfera della politica. Il suo porsi come *primum* evidenzia la critica spietata alla ragione fondante e a tutte le caratterizzazioni ideologiche e legittimanti che il fondamento della decisione viene ad avere all'interno delle teorie politiche. Ciò non dà luogo all'arbitrio o alla legge del-

la mera forza, ma indica piuttosto il modo di produzione del fatto politico (e anche di quello giuridico in quanto la decisione svolge un ruolo critico nei confronti della norma intesa nel suo carattere riduttivamente formale) nel mondo complesso della costituzione (*Verfassung*).

Emerge così un secondo termine chiave, quello di *costituzione*, nel senso che ha in apertura della *Verfassungslehre*, come insieme di rapporti sociali e unità politica, realtà concreta che costituisce l'essenza stessa dello Stato (*der Staat ist Verfassung*) e che supera la dicotomia, di carattere polemico più che reale, di società civile e Stato, come ha mostrato quella *Sozialgeschichte* che si è incrociata con lo stesso pensiero schmittiano, e ha trovato appunto nel concetto di *Verfassung* una categoria fondamentale di riferimento e un campo complesso di analisi al di là della chiusura propria delle diverse «discipline» scientifiche.

La *Verfassung* viene a costituire quel terreno storico che permette di comprendere la realtà dello Stato e il processo di trasformazione che sfocia in quell'intreccio di economia e politica, ragioni sociali e istituzioni politiche, che Schmitt denomina come «Stato totale». Ma la costituzione è anche il terreno concreto in cui ha luogo la *politica* nella sua forma radicale della opposizione di amico-nemico.

Tra politica e Stato emerge un rapporto che è nello stesso tempo di stretta relazione e di divaricazione. Se lo Stato è manifestazione della politica, per un certo tempo manifestazione tale da pretendere l'identificazione con il concetto di Politico, tuttavia questo, come sua origine, si mostra *altro*, non si esaurisce nello Stato. Non solo, ma lo Stato nella sua forma contrattuale — giuridica, quale Stato di diritto, appare come una forma di neutralizzazione nei confronti dell'obbligazione politica. In quel realismo di analisi che pone Schmitt di fronte alla crisi dello *Jus Publicum Europaeum* lo Stato mostra tutta la sua storicità e il Politico tutta la sua ulteriorità.

La tensione esistente tra il concetto di Politico e quello di Stato è legata al tema, problematicamente aperto in tutta la produzione schmittiana, del rapporto di politica e diritto. Il diritto non apre uno spazio oggettivo e neutrale, se è vero — come appare in *Die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, ma già nella *Politische Theologie* — che la norma implica la decisione per il suo stesso porsi. E pur tuttavia, come sottolinea Miglio nella sua *Presentazione* di *Le categorie del 'politico'*, la crisi della civiltà del diritto e dello Stato di diritto evidenziano una irriducibilità densa

di interrogativi tra obbligazione politica e funzione oggettivante e formalizzante del diritto.

Il concetto di Politico implica inoltre un altro tema cardine della teoria schmittiana, quello della teologia. Ciò innanzitutto nel senso più noto secondo cui la teoria politica è vista nascere in profonda simbiosi con il pensiero teologico, al punto che è concettualmente comprensibile solo se si individua quel progressivo processo di secolarizzazione della teologia e del linguaggio religioso in cui ha luogo la sua formazione. Ma ancor più questa centralità del teologico si pone se si riflette su uno dei due pilastri su cui la forma Stato si regge, cioè sulla *rappresentazione*. Non c'è infatti Stato senza che qualcuno «rappresenti» la sua unità, e ciò accade non solo nello Stato di Luigi XIV, ma anche nelle moderne democrazie. Qui appare non solo il dualismo insuperabile di governanti e governati, non solo la presenza dell'obbligazione politica, ma anche quella fede e quella trascendenza che è implicita in ogni forma di rappresentazione. Non a caso in quel classico che è il *Römischer Katholizismus und politische Form*, Schmitt ravvisa proprio nella rappresentazione basata sulla trascendenza la forma politica della Chiesa cattolica e la sua forza.

Ma ancora l'ulteriorità della politica nei confronti dello Stato introduce il problema, a cui Schmitt è progressivamente sempre più attento, dei nuovi soggetti della politica, della guerra civile, del dislocarsi della lotta all'interno dello Stato, tra le classi e i gruppi sociali. L'incrocio di Schmitt con il marxismo diviene a questo punto più evidente e non può certo essere teoricamente ridotto all'identificazione del comunismo come *hostis*, che Schmitt formulava negli anni venti e trenta e nell'incontro della sua teoria con il nazionalsocialismo. Ma quel che maggiormente interessa è la riflessione su Schmitt da parte di un pensiero che vede in Marx un punto alto, classico, di riferimento. Questa riflessione comporta fino in fondo la consapevolezza della portata politica del marxismo, al di là della sua riduzione ad ennesima forma di «legittimazione». Lotta politica, concetto di classe, determinazione di uno Stato che trova nella classe operaia l'elemento egemone, hanno occasione di evidenziare tutta la loro «politicità» nel confronto con le categorie schmittiane. Se è vero che in una concezione marxista la politica non si riduce a obbligazione politica, e il rapporto amico-nemico è connotato di una complessa rete di contenuti non riducibili alle condizioni materiali che si hanno nel ciclo di produzione (cosa che non ha capito lo Schmitt che ravvisa nel comunismo l'*hostis* e che riduce il pensiero marxista in forma riduttivamente economicistica) è anche vero che non può essere neutralizzata la realtà del conflitto, né esorcizzata la forma della politica. Non è insomma possibile andare *oltre* Schmitt senza *attraversarlo*.

Su questi temi forti di Schmitt e sui problemi che questi lasciano aperti si muovono i contributi di questo volume, che, sia pure da ottiche differenti, tendono a circoscrivere un ambito di riflessione teorica. Si tratta di una prima occasione di riflessione corale sul pensiero schmittiano in cui tradizioni culturali diverse si incrociano nella identificazione della posizione cruciale della tematica schmittiana. Il volume ha trovato il suo spunto iniziale nel convegno organizzato nell'Università di Padova il 22 e 23 aprile 1980 da parte di un gruppo di ricerca della Scuola di perfezionamento in filosofia con il patrocinio della Sezione veneta dell'Istituto Gramsci. Appare in tal modo aperto un discorso su due fronti: su quello della interpretazione di Schmitt e del confronto con il suo pensiero nel concreto lavoro storiografico-politico da una parte, e su quello del dibattito teorico politico dall'altra. Su questo fronte occorrono nuove armi e nuovi strumenti. Ciò che è sempre più difficile determinare sono i modi di formazione e l'esito della *decisione* nella nostra realtà complessa e disgregata in cui sempre meno si può dar luogo a una forma compiuta e unitaria, a uno *Status*.Ma è forse questo il compito che deve essere affrontato oggi, tenendo presente l'aspetto soggettivo della decisione (anche se non certo di quella piena soggettività che è già in crisi con la «decisione» schmittiana), indeducibile e irriducibile al semplice gioco di azioni e reazioni dei fattori oggettivi di un sistema mobile e complesso. Ancora una voltà ciò può significare andare a capire il ruolo della decisione all'interno della complessità della costituzione. Su questo fronte il presente testo non vuole certo indicare, neppure parzialmente, una risposta, ma piuttosto fornire un elemento utile a rintracciare l'*origine* del problema.

Giuseppe Duso

* Si precisa che, diversamente da come era stato annunciato, non compaiono nel presente volume, per ragioni legate ai tempi tecnici, i saggi di G. Rainoldi, M. Cacciari, L. Mangoni.

G.D.

PIERANGELO SCHIERA

DALLA COSTITUZIONE ALLA POLITICA: LA DECISIONE IN CARL SCHMITT

Benché sembri, a prima vista, che il tema svolto consigli il ricorso a una robusta indagine filosofica, dico subito che non userò qui quel metodo, un po' perché non ne sono capace, e un po' anche perché nutro dei dubbi sulla sua congruità rispetto all'opera di Carl Schmitt. Quest'ultima infatti mi si presenta da anni come sommamente ambigua nella sua indubbia forza magnetica. Intendo dire che, nonostante gli sforzi compiuti, mi è sempre stato difficile trovare il nocciolo duro dentro al bel frutto schmittiano, che poi per suo conto mi si è spesso presentato sotto parvenze diverse, ora dolce e saporito, ora aspro e spugnoso, ora insipido e acquoso, ora piccolo e denso.

Più volte mi è parso che di noccioli ve ne fossero più d'uno e che la mutevolezza di pareri di Schmitt (inevitabile in uno studioso sulla breccia da settant'anni e protagonista di un periodo tanto turbinoso della storia moderna) non riguardasse solo la cornice del suo pensiero, ma anche i tratti salienti di esso, i contenuti cioè della sua politica. E che questi ultimi mutassero non solo in corrispondenza agli avvenimenti, talora tragici, del nostro tempo, ma anche a causa di una intima insoddisfazione dello stesso Schmitt, frutto esemplare di un mondo entrato in crisi profonda, non solo quanto ai presupposti ideologici, ma anche nelle premesse metodologiche dello studio dei fatti politici e nelle soluzioni istituzionali adottate per questi ultimi. Il tutto poi complicato dal fatto che appare difficile sezionare con sicurezza i diversi tronchi dell'opera schmittiana, per la preoccupazione costante che egli ha avuto di tenere uniti i diversi pezzi del mosaico, spostandoli magari anche di posto a seconda delle esigenze, aggiustandoli e limandoli e ponendoli in prospettive diverse mediante il ricorso a quei meravigliosi *trompe l'oeil* che sono le sue prefazioni e i suoi corollari, i *Nachwörte* e le note aggiunte. Niente metodo filologico, dunque. E allora? Allora, piuttosto, tentantivo ulteriore di incastrare Schmitt in un mirino, cercando però di sfuggire alle regole del gio-

co imposte da lui, ma di trovarne di nuove dall'esterno per cercare di applicargliele. Procedura non insolita; rientrante nell'ampia cornice del metodo storico-critico e consueta quando si voglia dare all'analisi un impianto prevalentemente storico-dottrinario. Nel senso che, nel mio caso, piuttosto che proiettare Schmitt sulla carta millimetrata delle vicende storiche del suo tempo, cercherò di rapportarlo ad alcune grandi categorie del pensiero politico moderno: quelle che più mi sembrano attagliarsi alla qualità e alla forma della sua prestazione teorica. Appare già chiaramente in tal modo che lo Schmitt che più mi interessa non è il lettore, l'interprete del suo tempo, lo scienziato, ma il dottrinario, quello cioè che sa produrre schemi di comprensione del reale e di intervento sul medesimo magari caduchi e impopolari ma efficaci nel rapporto con le esigenze politiche del momento. In ciò d'altra parte Carl Schmitt ha sempre manifestato un'abilità sorprendente.

Rimane in tal modo spiegato il titolo forse un po' presuntuoso e ambizioso del mio contributo, i cui tre termini altro non sono che la serie concettuale a mio avviso più rappresentativa della prestazione teorica compiuta da Schmitt rispetto allo stato della questione politica a cui egli stesso necessariamente doveva rifarsi: quella propria ed esclusiva — ma con tratti di assoluta superficialità — dell'Occidente moderno. Per cominciare dal primo — quello di *costituzione* — non mi vergognerò di riprendere alcune idee fondamentali ed elementari di Schmitt, desunte principalmente dalla sua *Verfassungslehre* del 1928.

Non è forse inutile richiamare all'attenzione il fatto che Schmitt era a quel tempo, ed ha continuato ad essere almeno fino alla guerra, quasi esclusivamente giurista ed in particolare giuspubblicista. Val la pena anche di ricordare che, su quel terreno, egli si trova ad operare allo sbocco della straordinaria produzione che la scienza giuridica tedesca aveva dato nella seconda metà dell'800, da Gerber a Jellinek, passando per Gneist, Laband, Gierke e Hänel. Un importante lavoro da fare sarebbe anzi di definire con maggiore precisione l'esatta posizione da Schmitt occupata in tale contesto, anche per capire meglio certe contraddizioni a prima vista emergenti nel suo schieramento dalla parte dei costituzionalliberali piuttosto che degli altri.

Schmitt distingue tre significati di costituzione: in senso assoluto, in senso relativo e in senso positivo. Nella descrizione di queste varianti, la sua preoccupazione più sentita è di sottolineare l'aspetto esistenziale, di concretezza storica, del fenomeno rispetto alla sua versione puramente normativistica, di «dover essere»

rapportato all'esistenza di norme o a criteri di giustizia. La costituzione in senso assoluto viene definita come «la concreta situazione complessiva dell'unità e dell'ordine pubblico di uno Stato determinato», colta nella sua esistenza concreta. Lo Stato è qui la costituzione stessa. Il termine stesso è indicativo: esso denota direttamente, senza mediazioni, uno status di unità e di ordine, senza i quali (cioè senza la costituzione) lo Stato stesso cesserebbe di esistere.

Anima, vita concreta, esistenza individuale è la costituzione per lo Stato: niente a che vedere con uno strumento normativo esterno, un ordine secondo il quale si deve costruire la volontà statale. Alla impostazione normativistica (che per ora Schmitt rimprovera a Jellinek, ma che più avanti sarà rinfacciata in modo più crudo a Laband e ancor più a Kelsen) Schmitt contrappone un concetto assoluto di costituzione nutrito di riferimenti vitalistici, esistenziali all'anima, alla vita, allo scopo, all'unità, all'ordine dello Stato, intesi come forme reali di esistenza di quest'ultimo e non come mere attuazioni di un dover essere metastorico. Anche il concetto assoluto di costituzione conosce però per Schmitt la traduzione concreta in un tipo particolare di ordine politico e sociale: quello che non può non risaltare dalla concretezza di ogni ordinamento storico. Il tipo cioè consistente nel rapporto tra subordinazione e sopraordinazione. In tal senso, la costituzione si tramuta nella forma concreta di dominio propria di ogni Stato, in modo non separato dalla sua concreta esistenza politica. Anche in questa accezione, la costituzione continua a denotare qualcosa di esistente per sé, uno status, e non qualcosa di dovuto normativamente.

Ancora, lo Stato è la costituzione, che a sua volta si presenta come forma delle forme (secondo, d'altra parte un uso costante o almeno omogeneo del termine «status» da S. Tommaso a Hobbes). Infine, pur in questa sua assolutezza, il concetto di costituzione è ispirato al principio del divenire dinamico dell'unità politica, del processo di costante rinnovamento di quest'ultima, ad opera di forze ed energie presenti nel fondo (strutturali).

La costituzione continua sempre ad essere lo Stato, inteso però non come entità, sia pure esistente in concreto, non statica, bensì come continuo divenire, come unità politica frutto di «integrazione» perenne dall'incontro-scontro di interessi, opinioni, forze diverse. Che ci si muova sempre sul piano del concretamente esistente e non del normativo è dimostrato dal rimando che Schmitt, a questo proposito fa non solo, com'era d'obbligo, a Smend, ma anche a Lassalle. È solo apparentemente sorprendente allora che,

in conclusione, Schmitt rintracci in Lorenz von Stein la sistemazione più compiuta di questo concetto vivente e storicamente concreto di costituzione, in cui egli sottolinea (in pieno accordo con una linea di sviluppo consolidata) la concorrenza dei due fattori alternativi ma insieme complementari della identità e della rappresentanza (o dell'efficienza e della partecipazione come pure si potrebbe oggi dire). Stein anzi gli serve per distinguere tra costituzione statale e ordinamento statale, dove la prima attua la coincidenza delle volontà individuali con la volontà generale dello Stato, mentre il secondo impone agli individui la volontà statale per il tramite dell'obbedienza. La prima consiste «nella unità personale della volontà di tutte le libere personalità capaci di autodeterminazione» ed è caratterizzata da un flusso della vita statale dal basso verso l'alto e non viceversa.

Dopo la critica al positivismo di Laband, la denuncia dell'ordinamento statale porta Schmitt a fare i conti con Kelsen, con l'insinuazione abbastanza manifesta che la dottrina di quest'ultimo, puramente normativistica, oltre ad essere del tutto tautologica ed evanescente, corrisponderebbe a una condizione degenerata della borghesia, la quale infatti nei secoli della sua grande forza (il '600 e il '700) poggiava la legittimità del suo comportamento sulle norme di valore del sistema di diritto naturale (libertà e proprietà privata in primo luogo), mentre ora deve accontentarsi di norme che valgono solo perché sono poste.

È il concetto assoluto di costituzione ad avere peso prevalente nel sistema di pensiero di Schmitt, anche se naturalmente, quell'assolutezza non potrebbe sussistere se non si traducesse in un insieme costituito di singole norme: che, com'è ovvio, hanno il doppio requisito di dover essere riconoscibili (e quindi dotate di caratteri propri formali ed esterni) e di dover essere poste da una volontà, storicamente esistente. Si tratta, per l'appunto, del concetto relativo e di quello positivo di costituzione. Prima di trattare di quest'ultimo però, che a sua volta introduce o combacia con l'altro termine schmittiano della decisione, vediamo di tirare le somme, se possibile, della rapida ricostruzione fatta della categoria di costituzione e di passare brevemente a parlare della politica.

È questa la parte più nota della teoria schmittiana e quella su cui più facilmente si può fare scandalo. Il concetto o criterio del politico consiste per Schmitt, come tutti sanno, nella distinzione di amico (*Freund*) e nemico (*Feind*). Il significato di tale distinzione è di indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione. Il perno

della distinzione (e del criterio) sta nella tensione perennemente garantita dalla possibilità del *caso estremo,* in cui si verificano conflitti «che non possono venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite, né mediante l'intervento di un terzo "disimpegnato" e perciò "imparziale".

Ma qual è il rapporto che si stabilisce tra questo politico scaturente dall'emergenza e la «costituzione» così invece calata nell'esistenzialità del processo storico che abbiamo appena visto?

Se da una parte il costante rifiuto di Schmitt di ridurre la costituzione a mero sistema di norme, a «dover essere» normativamente imposto, impedisce di pensare al politico semplicemente come zona di formalizzazione dei rapporti umani, dall'altra non consente però di ignorare la qualità storica del «politico», la necessità cioè di applicare il criterio sopra ricordato, di metterlo in pratica, di fare scattare quella tensione di cui il «caso estremo» del conflitto radicale, dell'emergenza, è solo uno dei poli. In questo senso trovo unilaterale e fondamentalmente errata l'interpretazione che dà Löwith dell'eccezione schmittiana, a confronto di quella pensata da Kierkegaard. Per quest'ultimo, egli dice: «l'eccezione trova un diritto solo nel suo rapporto con il generale», mentre Schmitt al contrario «pone polemicamente l'eccezione contro il generale». Non mi sembra che questo giudizio corrisponda al vero. L'eccezione è per Schmitt ciò che fonda il generale, che lo ricarica costantemente di esistenzialità, che impedisce la sua diluizione (o dissoluzione) nel normativamente imposto. Non si darebbe costituzione senza questa misteriosa sorgente di energia politica. Ma, viceversa, quest'ultima non produrrebbe effetti storicamente apprezzabili senza costituzione; la politica dunque non si esaurisce, in Schmitt, nel suo criterio, ma nella tensione fra esso e la costituzione. Né l'uno, né l'altra sono, da soli, politica: il primo sarebbe, da solo, mero conflitto, la seconda mera normativa. Nello spettro che c'è fra l'uno e l'altra si svolge invece la politica nella sua dimensione storica e concreta. A questo punto si inserisce obbligatoriamente, nella struttura di pensiero schmittiana che sto cercando di ricostruire, *la decisione,* come *forma formarum* della politica. Oltre a essere una necessità teorica, dal punto di vista giuridico (in contrasto col normativismo e l'istituzionalismo) o dal punto di vista politologico (come collegamento tra eccezione e generale), la decisione è anche per Schmitt una necessità storica, ed è su questa che vorrei ora, brevemente, soffermarmi.

Necessità storica a due diversi livelli, che si sostengono a vicenda. A livello generale, la decisione è la base della forma storica-

mente determinata dell'esperienza politica moderna occidentale. La storia dello Stato moderno è tutta scandita dal ritmo della decisione, fin dalla fondazione, teorica e pratica, di esso ad opera di Bodin e Hobbes. Ma è a livello particolare che l'opzione schmittiana per la decisione acquista, a mio parere, tutto il suo significato. Nella fase eroica dello spirito borghese nel XVII e XVIII sec. la polarità del caso estremo era costantemente in funzione; il commissario regio, o il re come commissario faceva da controparte a una società civile in formazione che, nell'incertezza e nell'inconsapevolezza di classe della propria esistenza collettiva, ne proiettava la legittimazione in un sistema normativo a carattere originario (a metà a base teologica a metà a base naturistica) che era il diritto naturale razionale, all'interno del quale la decisione sovrana occupava un posto centrale e perfettamente giustificato (si pensi alla polemica di Pufendorf con Leibniz sulla mostruosità dell'impero, in quanto appunto privo di unitario punto di riferimento decisionale).

Il consolidamento del dominio borghese nella fase successiva, dalla rivoluzione francese alla guerra mondiale produsse una situazione del tutto diversa, giocata fra la finzione giuridica dello Stato di diritto (e della scienza giuridica come unica vera interprete della politicità, cioè dell'unità politica del popolo), e la realtà storica del bonapartismo e del bismarkismo, o anche, più semplicemente, dello Stato sociale. Come il problema della decisione si sciogliesse nel dilemma fra dogmatica e normativa, nell'eccezionale produzione teorica della scienza giuridica tedesca dell''800, è stato dimostrato recentemente dal bel lavoro di Maurizio Fioravanti su *Giuristi e costituzione in Germania nel XIX secolo,* la cui ipotesi può forse essere forzata (agli scopi della nostra ricerca) nel senso che la società civile, ipostatizzando il senso e la legittimazione di una sua esistenza autonoma, mascherò il polo positivo del caso estremo, dell'emergenza, della decisione, dietro la finzione della personalità giuridica dello Stato, demandando alla dura realtà della prassi di governo bismarkiana il compito di sintetizzare il momento della decisione. Lo iato fra costituzione materiale e proiezione teorico ideologica rifletteva in modo diretto la separazione fra Stato e società, su cui le classi dominanti in Germania nella seconda metà dell'800 avevano costruito il loro rapporto con lo Stato.

La crisi di questa situazione drammaticamente segnata nella guerra, nella sconfitta e nell'isolamento del mondo tedesco dall'Occidente fu fondamentale componente costituzionale del-

l'esperimento di Weimar. Di questa crisi Schmitt fu attento analista e descrittore. Non solo: su di essa egli costruì, in antitesi contorta e contraddittoria con la tradizione giuspubblicistica da cui egli proveniva, i poli portanti della sua teoria politica. In particolare, per quel che mi pare, si collegò a questa crisi il momento della decisione, dopo che quello della costituzione si era rifatto a quello della tradizione di dottrina dello Stato tedesca dell'800 e quello della politica alla linea d'alta tensione del pensiero politico occidentale, da Bodin a Donoso Cortés.

È in tal modo che la figura di Schmitt riesce a presentarsi in tutta la sua poliedricità; in un modo che riflette, in una soluzione unitaria complessivamente convincente, l'intera esperienza politico-costituzionale occidentale moderna. In particolare, però, è nel rapporto tra costituzione e decisione che si evidenzia maggiormente la specificità di Schmitt. È qui che, ancora una volta, manca l'interpretazione di Löwith, quando riduce la decisione di Schmitt a puro formalismo, in quanto priva di punti di riferimento assoluti, ma calata esclusivamente nella storia. A parte che poi ha facile gioco Schmitt ad inventare la brillantissima nota aggiunta del diamante hobbesiano, in cui paradossalmente (nei termini di Löwith) il fondamento della decisione è *Jesus Christus Veritas.* Ma quel che conta davvero è che questo *Jesus Christus* può, storicamente, essere qualsiasi cosa (ricordiamoci il principio, troppo spesso trascurato eppure chiarissimo nella sua semplicità, della scienza politica come teologia secolarizzata), fino a diventare, nel '900, niente meno che la tecnica. Questa, mi pare, è nuovamente costituzione, nel senso storico e materiale che Schmitt le attribuisce, non certo inventandolo, anzi recuperandolo da una tradizione precisa del mondo culturale tedesco e applicandolo al suo settore di interesse in modo non difforme da come altri l'applicavano alla storia o alla sociologia. Ed è la costituzione intesa come *innere Gefüge* che costituisce il sistema di riferimento obbligato della decisione, che non è dunque una biglia scatenata senza direzione e senza meta nel vuoto della storia, ma è una biglia che si muove fra le sponde gommate di un bigliardo, secondo percorsi geometrici determinati dall'incontro delle spinte successive, che non sono però casuali, ma necessarie. O è almeno una biglia frenata e respinta dai birilli elastici del flipper e, entro certi limiti controllata dalle dita dell'uomo. Che il bigliardo o il flipper siano imprescindibili nella costruzione schmittiana, lo dice la sua insistenza sulle forme di Stato (che egli riduce a democrazia, monarchia e aristocrazia) così strettamente legate al problema della decisione da esserne

contemporaneamente pressuposto e conseguenza.

Vi è poi, mi pare, un'osservazione conclusiva da fare sul nesso costituzione-decisione in Schmitt e consiste nel rovesciamento della critica normalmente più acuta che gli si muove. La sua disponibilità cioè, in occasione dell'avvento al potere del nazionalsocialismo, a rivisitare e a revisionare il proprio decisionismo, così incisivo e caratteristico di una linea di svolgimento dell'esperienza tedesca (e non solo tedesca) moderna, a favore di una scelta giuridica ordinativa e istituzionale che, seppure giustificata sul piano teorico dai rimandi a Maurice Hauriou e a Santi Romano, certamente non si adatta al carattere normalizzato e stabile della nuova organizzazione di regime. Il saggio su *I tre tipi di pensiero giuridico* è del 1934, mentre del 1933 è il saggio su *Stato, movimento, popolo* in cui, secondo l'interpretazione di Luisa Mangoni, il duro riconoscimento che la costituzione di Weimar non è più in vigore significa che «legalità e legittimità si congiungevano nella dottrina di Schmitt con l'avvento al potere del nazionalsocialismo, spiegandolo».

Non intendo affrontare l'argomento del Nazismo di Schmitt, né negare in qualche modo l'occasionalismo del suo pensiero, la sua disponibilità cioè a piegarsi — e a spiegarsi — in direzioni diverse, secondo la forza degli eventi. Preferisco perciò seguire ancora la Mangoni nel porre l'accento sull'aspetto più significativo di quest'ultimo Schmitt che, pur tenendosi tenacemente fermo all'idea della totalità dell'unità politica (cioè della costituzione), individua però in essa tre serie distinte di cui lo Stato in senso stretto rappresenterebbe la *parte politica statica,* il movimento l'*elemento dinamico* e il popolo il lato *apolitico*. La tensione tra politica e apolitica, dunque, si stempera qui in un elemento ibrido, questo sì indistinto e generico, che è il movimento, che diventa il vertice, la punta di diamante della costituzione. Ma al movimento fa riscontro, in questa fase del pensiero schmittiano, il tipo di pensiero giuridico istituzionalistico che, nonostante gli sforzi per differenziarlo come *tertium genus* dal normativismo e dal decisionismo, risulta alla fine come una specie di via di mezzo tra i due o di loro somma algebrica. Risulterebbe così che, di fronte a Hitler, Schmitt condiziona la propria teoria politica a quel limite di fondo contro il quale invece fino allora aveva sempre combattuto, trovando anzi proprio in ciò la sua originalità più profonda. La sua teoria politica insomma si normativizza in quanto si sottopone e contemporaneamente tende a fare da base alla organizzazione del movimento nazional-socialista.

Non importa qui vedere se quest'esito sia stato obbligatorio o anche solo voluto. Certo, in questo esito (peraltro ripetutamente negato nei tentativi compiuti dallo Schmitt «pentito» del dopoguerra, di ridare rigore scientifico alla sua riflessione, fino alla oculata scelta da lui stesso compiuta dei brani da inserire nell'antologia da me curata, in cui infatti non c'è traccia dell'ultima tappa descritta della sua evoluzione teorica), mi pare radicata una profonda contraddizione che mina la struttura logica che fino allora il pensiero di Schmitt aveva mantenuto. Si tratta della centralità — se non della priorità — del dato costituzionale nella politica, intesa come concreta e storica determinazione dei rapporti di sopraordinazione e di subordinazione tra gli uomini (cioè dell'obbligazione politica). Fino allora questo dato era rimasto indiscusso, anche se con aspetti di ambiguità non trascurabili, sia sul piano teorico che su quello ideologico. Col nazional-socialismo, invece, esso si annulla da una parte nella genericità del movimento e dall'altra nell'assolutezza della organizzazione.

I due dati della partecipazione e dell'identità acquistano vita separata e diversa, uniti solo artificiosamente da quell'eccesso normativistico che è in tutti i sensi, e lo è ancora oggi, il referendum popolare, il plebiscito (come tale Schmitt intende le elezioni della Dieta del 5 marzo 1933, da cui infatti trae legittimità, sempre per Schmitt, la cosiddetta legge dei pieni poteri del 24 marzo 1933 che doveva essere intesa come «legge costituzionale provvisoria della nuova Germania», in quanto capace finalmente di annullare la neutralità ideologica della repubblica di Weimar, raggiungendo contemporaneamente l'obiettivo «dell'annientamento del nemico dello Stato e del popolo, del partito comunista»). So bene che in tutto ciò ce n'è d'avanzo per chiudere il discorso su Schmitt, presentandolo come epigono del nazional-socialismo, recuperando così anche tutto il suo percorso teorico precedente come esclusivamente attento — magari anche acutamente — alla transizione dal regime costituzionale weimariano ad uno successivo e diverso, che poi sarebbe stato quello nazista. Ma la spiegazione non mi soddisfa, in quanto principalmente contrasta con la misura e soprattutto con la qualità della fortuna che il pensiero di Schmitt ha avuto (ad esempio, del tutto scarsa sul fascismo italiano, e tutto sommato anche modesta sul nazismo. Altissima invece durante Weimar per non parlare poi di oggi. E in quali complicate e fruttuose direzioni, poi!).

Cosicché non mi piace ridurmi a leggere lo Schmitt weimariano alla luce di quello nazista (come preparazione di quest'ultimo, an-

zi) e preferisco optare per l'altro procedimento di vedere il secondo come tradimento — almeno parziale, forse anche inconsapevole, ma riscontrabile almeno sul piano logico — del primo, con la conseguenza forse un po' contraddittoria di fissare la base materiale della teoria schmittiana proprio sul terreno che egli più di ogni altro sottopose a critica e anche di fatto contribuì a scalzare: quello cioè democratico liberale della repubblica di Weimar. Ma poi tradimento non fu, se proprio trattando della repubblica di Weimar, in un saggio del 1927 dal titolo *Volksentscheid und volksbegehren,* Schmitt affronta di fatto il tema della democrazia diretta o pura, portando quindi a conclusione la critica del sistema liberal-parlamentare con l'esame approfondito del referendum come strumento positivo di espressione della volontà popolare.

Gli intenti di Schmitt son ben seri se fin dall'osservazione preliminare egli fissa il suo oggetto nell'individuazione di una moderna costituzione democratica: un capitolo della dottrina dello Stato, egli dice, del tutto trascurato in Germania. Dove il tema è finora stato trattato in termini sociologici, arrivando al più — come Michels o Mallock — a sostenere l'inevitabilità dell'oligarchia. In questo contesto, la cerniera metodologica del discorso di Schmitt ruota ancora una volta sul trinomio costituzione-politica-decisione. Se infatti scopo ed essenza della democrazia pura è la qualificazione del popolo come soggetto politico e non come «processo addizionale» di semplici uomini privati, non bisogna trascurare che il popolo, per essere tale, non può trasformarsi in magistrato. L'antica formula repubblicana romana del *senatus populusque* vige ancora e insegna che i pilastri della costituzione non possono essere confusi, se non si vuole perdere l'effetto determinante della costituzione stessa che è la decisione, la quale, di nuovo, non è qualcosa di separato e calato dall'alto, ma è nuovamente motore di politica in quanto richiede, per essere costituzionalmente tale l'acclamazione, che è — sono le parole di Schmitt — «un fenomeno eterno di ogni comunità politica. Non c'è Stato senza popolo, non c'è popolo senza acclamazione». Questa era la democrazia pura per Schmitt.

MARIO TRONTI

MARX E SCHMITT: UN PROBLEMA STORICO-TEORICO

Chiediamoci: in che senso il problema Carl Schmitt è un problema dei marxisti? Da Marx a Schmitt non può esserci un passaggio di valore. C'è stato però un percorso di fatto. Alla fine di questo percorso possiamo dire di essere ormai liberi dalla tirannia dei valori e consapevolmente immersi dentro una fattualità delle teorie. Il periodo è questo dopo-Marx non posseduto dal marxismo. Qui si ha l'impressione che basta tirare un filo per disfare la tela: la tela dell'ortodossia teorica, della tradizione storica, delle autosufficienze ideologiche. È in atto un processo di fuoriuscita da apparati dottrinari, di stabilizzazione su una dimensione critica, senza che si intraveda la possibilità di una ricomposizione del discorso strategico. In questo senso, il problema Carl Schmitt è un problema dei marxisti, che il marxismo, oggi, o il marxismo di oggi, non può risolvere.

Ci sono neo-tendenze alla soluzione di sistema e ci sono punti e momenti di crisi potenzialmente produttivi di «altre» soluzioni. Si sceglie di partire da questi ultimi quando si parte da quella che Miglio ha chiamato la «scoperta veramente copernicana delle "categorie del politico"», quando alla base di un nuovo approccio alla comprensione-trasformazione teorico-pratica di una formazione economico-sociale si mette *das Kriterium des Politischen.*

«Karl Marx — dice Carl Schmitt nella Premessa all'edizione italiana di *Le categorie del 'politico'* — poteva ancora ammettere che la sovrastruttura ideologica (in cui rientrano i concetti di diritto e di legalità) si sviluppi talora più lentamente della base economico-industriale. Il progresso odierno non ha più tanto tempo e pazienza.» Il mondo di oggi e l'umanità moderna sono assai lontani dall'unità politica. La politica mondiale risulta «da una volontà di pan-interventismo». Attraverso la *Werltbürgerkriegspolitik* «continua a sussistere il nostro problema relativo ai nuovi soggetti, statali e non statali, della politica». Attraverso i nuovi e diversi soggetti della lotta politica, con o senza Stato, con o senza contenuto

statale, si ha la fine della politica e la nascita del politico. O meglio, si ha la crisi del profilo classico dello Stato con il suo monopolio della politica. La crisi del rapporto fra Stato e politica si pone dunque alle origini del politico.

Ma che cos'è il «politico»? Schmitt direbbe: è il sopraggiungere di raggruppamenti amico-nemico di tipo nuovo. È qui che il dopo Marx dei marxisti non vede, non morde. Il «criterio del politico» aveva una lontana origine sociale, in quel concetto di «lotta di classe», che era di Marx e prima ancora degli storici della Restaurazione. Ma aveva anche origine nel politico del giovane Hegel. Lavorando dentro *Il concetto di 'politico'*, Schmitt scopre che Hegel ha proposto una definizione di *nemico*, «peraltro spesso trascurata dai filosofi moderni». Si tratta del nemico come «differenza etica (intesa non in senso morale, ma dal punto di vista della "vita assoluta" nell'eternità del popolo), un estraneo da negare nella sua totalità esistenziale». E infatti Hegel in *System der Sittlichkeit*, quando considera la totalità nella sua quiete, cioè come «costituzione dello Stato», e prima di considerarla nel suo movimento cioè come «governo», incontra l'etico mentre «passa nella differenza e la sopprime». Quella differenza è nel suo apparire la determinatezza e questa è posta come qualcosa che si può negare, «l'etico deve intuire la propria vitalità nella sua stessa differenza». «Una tale differenza è il *nemico*...»

Continua allora Schmitt: «Hegel si muoveva verso Mosca, attraverso Karl Marx e Lenin». Nasce «un nuovo concetto concreto di nemico, quello del nemico di classe». In realtà, questa volta Hegel (definizione di nemico) più Marx (definizione di classe) dà una somma Lenin. In *Theorie des Partisanen* Schmitt potrà dire di Lenin che «la sua superiorità su tutti gli altri socialisti e marxisti deriva proprio dall'aver preso sul serio il concetto di inimicizia totale... Il sapere chi era il proprio nemico fu il segreto dell'eccezionale forza d'urto di Lenin». Alla domanda: esiste un nemico assoluto, e chi è in concreto, Lenin risponde: il nemico assoluto è l'avversario di classe. Da Clausewitz a Lenin non passa soltanto la famosa formula della guerra come continuazione della politica, ma la stessa distinzione amico-nemico come definizione non solo della guerra ma anche della politica. «Solo la guerra rivoluzionaria è, per Lenin, la guerra vera, perché si fonda sulla inimicizia assoluta. Tutto il resto è gioco convenzionale.» Schmitt coglie a questo punto un dato importante: chi ha capito questo Lenin è il

giovane Lukàcs, che riproponeva ai marxisti l'attualità di Hegel. E infatti: se apriamo la Prefazione, del '23, a *Storia e coscienza di classe*, troviamo le due affermazioni: «diventano *metodologicamente* decisivi gli scritti e i discorsi di Lenin», e riguardo al pensiero di Hegel: «non si tratta di un sistema intimamente e realmente unitario, ma di più sistemi giustapposti». Controprova: *Legalità e illegalità*. Dice Lukàcs: «Quando dunque il problema della legalità e della illegalità viene ridotto dal partito comunista ad un *mero problema tattico*, anzi al problema di una tattica momentanea in rapporto alla quale non possono quasi essere impartite direttive di ordine generale, poiché essa deve essere decisa interamente *in base a motivi di utilità del momento*, in questa presa di posizione che non riguarda le questioni di principio si trova l'unico rifiuto di principio praticamente possibile della validità dell'ordinamento giuridico borghese». Dov'è cioè la «rottura del diritto»? È nelle tesi aggiuntive del II Congresso della Terza Internazionale che «a proposito della questione del parlamentarismo, definiscono la necessità che la frazione parlamentare sia interamente alle dipendenze del comitato centrale del partito (che potrebbe anche essere illegale)...». In questo consiste «l'atto teorico» che Lenin compie con il recupero dell'«essenza pratica» del marxismo. È lo stesso motivo per cui la tattica leniniana non è fine a se stessa. Ha di mira l'obiettivo strategico della «autoeducazione rivoluzionaria del proletariato». Seguendo Lukàcs, Schmitt riporta allora questa frase di Lenin: «Persone che intendono per politica piccoli imbrogli che spesso confinano con la truffa, devono trovare presso di noi il rifiuto più decisivo. Le classi non possono essere ingannate».

Legalità e illegalità di Lenin diventano legalità e legittimità di Schmitt. Se il positivismo giuridico ha avuto come conseguenza la trasformazione del diritto in legalità, se la storia tedesca ha reso possibile la lettura weberiana della legalità come unica forma di manifestazione della legittimità, a tutto questo ha fatto seguito «la trasformazione della legalità in un'arma della guerra civile». E — dice Schmitt in *Il problema della legalità* (1950) — «anche questa non fu una scoperta tedesca. Lenin l'aveva già proclamata con piena consapevolezza e a tutta forza». Cita dunque da *L'estremismo, malattia infantile del comunismo* (1920): «I rivoluzionari che non capiscono la necessità di collegare le forme di lotta illegali con *tutte* quelle legali, sono chiaramente dei cattivi rivoluzionari». Aveva visto bene — secondo Schmitt — l'oratoriano padre Laberthonnière: «La massima: è la legge, non si distingue affatto nella

sostanza dalla massima: è la guerra». Allora, per riprendere la Premessa all'edizione italiana di *Le categorie del 'politico'* (1971), se il diritto è stato fin qui riferimento a decisioni, normazioni, consuetudini situate nel passato, oggi comincia a valere il principio dello storico della Rivoluzione francese Auguste Mignet: «en temps de révolution tout ce qui est ancien est ennemi». Il nuovo in quanto tale acquista legittimità. Il progresso di oggi, con poco tempo e senza pazienza, «rimanda al futuro e induce aspettative crescenti, che poi esso stesso supera con nuove aspettative sempre più grandi. Ma la sua aspettativa politica giunge alla fine stessa di tutto il "politico". L'umanità è intesa come una società unitaria, sostanzialmente già pacificata; nemici non ve ne sono più; essi si trasformano in "partners" conflittuali...». È ancora tutto da ricostruire il processo attraverso cui il corpo del marxismo si è disteso sul letto di questo «progresso». Ma non si dà dubbio sul fatto che l'esito finale è senz'altro questo: «nemici non ve ne sono più»: solo partners e neppure sempre conflittuali. Si è perso il criterio del politico. Per cui, quando si riscopre il nemico, lo si fa in modo rozzo, primitivo, ancestrale, precivile nel senso di premoderno, cioè in modo prepolitico. La soluzione militare del conflitto politico si iscrive passivamente entro «la politica della guerra civile mondiale». E inoltre: l'illegalità non sa legittimarsi. Siamo al di qua della guerra perché siamo al di qua della politica. C'è un pensiero di Schmitt che bene definisce uno stato d'animo molto nostro: «Si resta spesso attoniti di fronte allo zelo con cui proprio i nuovi soggetti della politica si servono dei vecchi concetti». La verifica è sperimentale, viene dalla storia di questi anni: l'ortodossia è oggi la dottrina delle avanguardie.

Prendiamo quell'accenno di filosofia della storia che c'è ne *Il concetto del politico*. Il Settecento illuminato aveva adottato una linea appunto di progresso che si muoveva fra due punti, dal fanatismo alla libertà, dal dogma alla critica, dalla superstizione al rischiaramento. Nel successivo secolo XIX comparvero costruzioni a tre stadi, esemplificate in Hegel e in Comte. Ma «subito dopo l'epoca della tranquillità, della stanchezza e dei tentativi di restaurazione, riprese la lotta e di nuovo trionfò la semplice contrapposizione a due elementi». Signoria e corporazione in Gierke, comunità e società in Tönnies, e soprattutto borghese e proletario in Marx, «una potente forma di raggruppamento in base alla distinzione amico-nemico». La straordinaria forza di convinzione di quest'ultima antitesi è consistita nella sua capacità di seguire il suo avversario liberal-borghese sul terreno economico, prendendo atto che «la conversione all'economia era imposta dalla vittoria della società industriale». Di fronte a questo attacco del politico portato sul terreno economico, a difesa dell'equilibrio sociale, si erge «la coalizione straordinariamente complessa di economia, libertà, tecnica, etica e parlamentarismo». Anche dopo aver sgominato l'antico avversario, e cioè i resti dello Stato assolutistico e dell'aristocrazia feudale, questa coalizione sopravviverà per rispondere alle esigenze della lotta contro il nuovo avversario, appunto il nemico di classe. Far ruotare tutto però intorno alla polarità di etica ed economia non riuscirà poi — non è riuscito fin qui — ad «estirpare, dice Schmitt, lo Stato e la politica», a «spoliticizzare il mondo». In realtà i contrasti economici sono divenuti politici e che sia potuto sorgere il concetto di «potere economico» indica solo che «il culmine del politico» può essere raggiunto partendo dall'economia. «Sotto questa impronta è nata l'espressione molto citata di Walter Rathenau, secondo cui oggi il destino non è più la politica, bensì l'economia. Sarebbe più corretto dire che, ora come prima, il destino continua ad essere rappresentato dalla politica, ma che nel frattempo è solo accaduto che l'economia è diventata qualcosa di "politico" e perciò anch'essa "destino".»

Economia e politica, amico-nemico: su questo doppio rapporto sono state dette poche cose e ci sarebbero molte cose da dire. Schmitt individua marxianamente nell'economia il destino del politico, anzi nel concetto di potere economico il culmine del politico, e cioè il luogo classico della distinzione-scontro amico-nemico. Subito dopo questo passo cita lo Schumpeter di *Zur Soziologie der Imperialismen* (1919), là dove considera l'errore liberale borghese di credere che una posizione politica conquistata con l'aiuto di una superiorità economica sia «essenzialmente non bellicosa». E in effetti la definizione schumpeteriana di imperialismo come «la disposizione priva di oggetto, da parte di uno Stato, all'espansione violenta e intollerante di confini», si ritrova in tutto quel poco di riflessione economico-teorica che c'è nel discorso schmittiano. Fondamentali sono le cinque glosse al termine «nomos» (1958), che si trovano nel saggio *Nehmen / Teilen / Weiden*. I due grandi, Tommaso d'Aquino e Hobbes, scorgono l'inizio di ogni ordinamento giuridico in una *divisio primaeva*. Ma la divisione come distribuzione, cioè il *suum cuique,* presuppone un'*appropriatio primaeva*. La storia universale è una storia sì del progresso, ma «nei mezzi e nei metodi dell'approssimazione». Si va a toccare un aspetto di teoria costituzionale quando si incontra la funzione dello Stato come distribuzione o redistribuzione del prodot-

to sociale, realtà parallela a quello che Kojève ha definito «capitalismo distributore». C'è qui una definizione schmittiana dello Stato sociale come «lo Stato amministrativo che provvede all'assistenza delle masse». Ma come prima nello Stato liberale l'economia riproponeva il politico, così ora nello Stato sociale la distribuzione ripropone l'appropriazione. «Prima di poter distribuire o redistribuire il prodotto sociale, lo Stato deve appropriarsene, sia attraverso imposte e contributi, sia mediante la distribuzione dei posti di lavoro, sia con la svalutazione o con altri strumenti diretti o indiretti. In ogni caso le posizioni di distribuzione o redistribuzione sono pure posizioni politiche di potere che vengono dapprima prese e poi distribuite. Neppure qui è dunque venuto meno il problema dell'appropriazione.»

E anche qui è impressionante la concordanza con il Marx, teorico e politico di un capitalismo solo appropriatore. A seconda di come si mettono in ordine di successione le tre operazioni dell'appropriazione, della divisione e della produzione ci si colloca — per usare la terminologia di Schmitt in questo saggio del '53 — o dentro una dialettica propria della filosofia della storia, oppure ci si muove in senso morale. Prendere-dividere-produrre è il percorso di Marx. Il percorso inverso è di Proudhon. Possiamo dire che c'è qui una differenziazione primitiva — per usare una nostra terminologia — di comunismo e socialismo? Marx si fa erede della via liberale progressista allo sterminato aumento della produzione. Rinvia al futuro la questione della concreta divisione e distribuzione. Le prospettive economiche per i suoi nipoti sono più o meno quelle del Keynes 1930. Crisi e quasi-crollo appartengono all'organizzazione capitalistica della produzione, ma una crescita indefinita è propria della produzione in quanto tale. Il problema del presente è quell'altro. Dice Schmitt: «Tutto il peso del suo attacco viene concentrato da Marx sull'espropriazione degli espropriatori, cioè sul processo di appropriazione. Al posto dell'antico diritto di preda e della primitiva conquista del suolo, si afferma ora la presa di possesso dei mezzi di produzione, la grande moderna *appropriazione industriale*». Scarsa considerazione ottiene il problema di come si attuerà la concreta divisione e distribuzione e di quale forma ormai sociale assumeranno le nuove possibilità di appropriazione. Questi sono temi su cui non è applicabile il discorso scientifico. L'analisi marxiana si ferma quindi prima. «L'attività predatoria — conclude Schmitt — deve finire, ma l'appropriazione in quanto presupposto della nuova divisione, non può venir meno. Se l'essenza dell'imperialismo consiste nella priorità del-

l'appropriazione sulla divisione e la produzione, in tal caso una dottrina dell'espropriazione degli espropriatori come quella appena descritta, è chiaramente più dura della precedente, perché corrisponde ad un imperialismo più moderno». Se prima era Schmitt che doveva a Marx: «amico-nemico» *da* «lotta di classe», adesso è Marx che deve a Schmitt: priorità dell'appropriazione sulla divisione e la produzione. Ovvero, qui c'è una produttiva lettura politico-schmittiana del Marx economista. Il movimento operaio in nessuna delle sue grandi componenti storiche lo ha capito. Però: al movimento operaio — alla sua cultura + alla sua pratica — qui non manca Schmitt, manca Weber.

Economia e società, capitolo II, paragrafo 14: Economia di mercato e economia pianificata. «La razionalità materiale e la razionalità formale (nel senso di un *calcolo* esatto) divergono tra loro in larga misura: questa fondamentale, e in ultima analisi ineliminabile, irrazionalità dell'economia costituisce una delle radici di qualsiasi problematica "sociale", e soprattutto di quella del socialismo.» Non credo si tratti qui del solito problema circa la possibilità del calcolo economico in un'economia senza mercato, o meglio senza centralità del mercato. Il problema è più di fondo: con un rovesciamento di un'analisi marxiana classica del capitale, si tratta di mettere in discussione se sia poi possibile una razionalità dell'economia in presenza di una proprietà, o meglio di un'appropriazione sociale. «Una "socializzazione totale", nel senso di un'economia pianificata secondo le regole di un'economia domestica, e una socializzazione parziale di determinati settori produttivi, con conservazione del calcolo del capitale, rappresentano dal punto di vista tecnico due *indirizzi* in linea di principio differenti, nonostante l'identità del fine e nonostante tutte le forme miste... La direzione pianificata — intrapresa mediante cartelli volontari o imposti, oppure per esigenze statali — tende in primo luogo a una configurazione razionale dell'impiego dei mezzi produttivi e delle forze di lavoro; pertanto essa non può fare a meno dei *prezzi*, o almeno *non ancora*. Non è quindi un caso che il socialismo "di razionamento" si accompagni al socialismo "dei consigli di impresa", il quale deve richiamarsi (contro la volontà dei suoi capi, che si ispirano ad un socialismo razionale) agli interessi di *appropriazione da parte dei lavoratori*.» I processi di appropriazione-espropriazione verranno approfonditi da Weber nel seguito di questo capitolo sulle Categorie sociologiche fondamentali dell'agire economico.

Nelle Annotazioni ai paragrafi 13 e 14 così continua: «Il contra-

sto tra due forme di socialismo, l'una orientata in senso evolutivo e in base al problema della produzione, qual è quella marxistica, e l'altra fondata su un'economia pianificata di carattere razionale, oggi di nuovo chiamata "comunismo", che muove dal lato della distribuzione, non è scomparso dopo la trattazione che ne fornisce Marx nella *Misère de la philosophie*». Prima la divisione interna al socialismo russo tra Plekhanov e Lenin, poi la divisione tra socialisti e comunisti, ha messo in moto un processo che, attraverso l'economia bellica, va «da un lato verso il principio dell'economia pianificata e dall'altro verso lo sviluppo degli interessi di appropriazione». Emergono, esplodono, nuove grandi antitesi (nuovi raggruppamenti amico-nemico?): produzione-distribuzione, mercato-pianificazione, proprietà-appropriazione.

Partono da questo punto — con una residua ambiguità ma anche con una ritornata nettezza di contorni — sviluppi, tendenze, suggestioni. L'economia pianificata non si coniuga meglio con il riformismo socialdemocratico? E gli interessi di appropriazione non sono storicamente parte organica del comunismo rivoluzionario? Dalla guerra sortì l'utopia del calcolo razionale. Ma dalla rivoluzione venne la presa d'atto dell'irrazionalità dell'economico. L'innesto di Carl Schmitt non è possibile sul tronco socialista del No, non si tratta della banale considerazione di un politico schmittiano antiliberale e antidemocratico — lo Stato, la decisione — vicino a certe esperienze reali di potere-partito. Si tratta di un motivo forte, storico + teorico. La linea Hobbes-Schmitt è la via dell'appropriazione. La linea Locke-Kelsen è la via della proprietà. Per la prima via si può arrivare ad interrompere, con un rovesciamento dei rapporti di forza, la storia della produzione capitalistica. Per la seconda via il diritto esprime un rapporto di forza già dato e lo stabilizza così com'è. È su questa base che — anche — la distribuzione vive in funzione della produzione. Ma allora scatta qui un'altra grande antitesi, storica, classica, tra sovranità e legge.

È da rileggere il saggio di Neumann del '37 *Mutamenti della funzione della legge nella società borghese*, anche contro il suo saggio del '52 *Il concetto di libertà politica* (ambedue si possono leggere in *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*). C'è questa storia del concetto di generalità della legge, così come si svolge in epoca moderna: a questo si applica il discorso sui mutamenti di funzione della legge. Dice Neumann: «Le tre funzioni del principio della generalità — mascherare il dominio della borghesia, rendere prevedibile il sistema economico e garantire un minimo di libertà e di eguaglianza — sono tutte di importanza basilare (e non solo la seconda, come invece sostengono i propugnatori dello Stato totalitario). Se si ritiene con Carl Schmitt, che la generalità della legge sia un mezzo per soddisfare le esigenze della libera concorrenza, allora diventa ovvia la conclusione che con la fine di quest'ultima e la sua sostituzione con il capitalismo di Stato organizzato, scompaiono anche la legge generale, la indipendenza dei giudici e la separazione dei poteri, e che la vera legge consisterà poi nei comandi del *Fuehrer* o nei principi generali (*Generalklauseln*)». Ma questo è in contraddizione con il riconoscimento che viene dopo e secondo cui «il postulato della generalità della legge fu ripreso particolarmente negli scritti di Carl Schmitt...». Infatti: «Lo Schmitt sosteneva che il termine legge, così come adoperato nella costituzione di Weimar, poteva riferirsi soltanto a leggi generali e che queste erano le uniche quindi che il Reichstag avesse la facoltà di emanare. Di conseguenza egli riteneva che il Reichstag trovasse un limite al suo potere legislativo nel divieto di emanare provvedimenti individuali». Dopo la fase acutamente monopolistica, o postconcorrenziale, del capitalismo, il ritorno di parità — nella «democrazia collettivista» di Weimar — tra i gruppi sociali, tra il Rech e gli stati, tra le varie chiese, e in più l'art. 109 della Costituzione, garantivano di nuovo l'hegeliana eguaglianza «formale», negativa, di tutti di fronte alla legge. Conclude Neumann: «La teoria che lo Stato possa governare solo per mezzo di leggi generali si applica ad un sistema economico specifico, quello del libero mercato. Ma era proprio rispetto alla sfera economica che la teoria dello Schmitt rivendicava l'impero della legge generale».

Aveva scritto Schmitt in *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* (1929) che, appunto, ogni epoca ha un centro di riferimento, che dà forza alla realtà di uno Stato: qui dentro, i raggruppamenti amico-nemico si determinano in base al settore concreto decisivo. Quando al centro si trovava il dato teologico-religioso, la massima *cujus regio ejus religio* aveva un significato politico. Poi, il pratico della politica passò attraverso la fase della nazione, *cujus regio ejus natio*. Quindi, ha vinto la dimensione economica: questo centro di riferimento vuole che in uno Stato non possano esistere due sistemi economici contraddittori. Dice Schmitt: «Lo Stato sovietico ha realizzato la massima *cujus regio ejus oeconomia*...». Nasce uno «Stato economico omogeneo» corrispondente al pensiero economico. Il suo «diritto al comando» si regge sulla pretesa di conoscere esattamente lo sviluppo sto-

rico complessivo. «Uno Stato che, in un'epoca economica, rinuncia a riconoscere e a guidare da sé, correttamente, i rapporti economici, deve proclamarsi neutrale nei confronti dei problemi e delle decisioni politiche e rinuncia in tal modo alla sua pretesa di comando.» Quando al concetto dello Stato si può aggiungere una qualifica, che non sia più la dimensione della nazione, o il dato ideologico, o l'esperienza di governo, — allora siamo ad un passaggio decisivo. L'astratto dello Stato si individualizza in forme nuove. Allora però bisognerebbe impostare un lavoro di ricerca che si mettesse ad inseguire, partendo da lontano, il processo storico-teorico per cui si arriva, prima attraverso sviluppo-crisi-sviluppo poi attraverso crisi-sviluppo-crisi, alla decisione sull'economia, al comando politico sul ciclo economico.

È il lavoro di un marxiano dopo-Schmitt. Qui si può solo indicare un decisivo punto di partenza: il nesso Hegel-Marx, letto questa volta come critica del potere legislativo. Paragrafo 279 della *Filosofia del diritto*: «La sovranità, dapprima soltanto concetto *universale* di questa idealità, *esiste* soltanto come *soggettività* certa di se stessa e come *autodeterminazione* astratta — e, pertanto priva di fondamento — della volontà, nella quale si trova *das Letzte der Entscheidung* (l'estremo della decisione). È questa l'individualità dello Stato in quanto tale; il quale, esso stesso, soltanto in ciò è *uno*». Marx, nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, legge e commenta: prima si discorreva della soggettività, ora dell'individualità. «Lo Stato in quanto sovrano deve essere *uno, un individuo*, deve avere individualità.» Ma l'individualità dello Stato è solo il momento naturale della sua unità, «la *determinazione naturale* dello Stato». E infatti Hegel aveva anche detto: «Questo momento assolutamente decisivo della totalità non è l'individualità in generale, ma *un individuo, il monarca*». Marx guarda strumentalmente questo Hegel con gli occhi dell'uomo del volgo. Quando Hegel dice che la sovranità dello Stato è il monarca, questo in realtà vuol dire che il monarca ha il potere sovrano, la sovranità.

Quando Hegel dice: la sovranità è l'autodeterminazione astratta, ecc., ecc., questo in realtà vuol dire: la sovranità fa ciò che vuole. «...Il momento della decisione, della decisione arbitraria perché determinata, è il *potere sovrano* della *volontà* in generale; l'idea del *potere del sovrano*, tale quale Hegel la spiega, non è che l'idea dell'*arbitrario*, della *decisione* della volontà (*Entscheidung* des Willens).» Di tutti gli attributi del monarca costituzionale dell'Europa moderna Hegel fa delle assolute determinazioni della

volontà. Il *gemeine Mann* pensa: la volontà del monarca è la decisione ultima. Hegel scrive: la decisione ultima della volontà è il monarca. Qui — si legge nell'annotazione hegeliana al paragrafo 279 — «nel diritto assoluto, nello Stato, nell'oggettività pienamente concreta della volontà, è la *personalità dello Stato*, la sua *certezza di se stesso*; questa cosa ultima, che annulla tutte le particolarità nella semplice medesimezza, spezza la ponderazione dei motivi e degli argomenti, tra i quali si lascia sempre tentennare di qua e di là, e li decide (*beschliesst*), con "*l'io voglio*", e inizia ogni azione e realtà». L'uomo del senso comune vede allora meno bene del pensiero del filosofo. Marx rimprovera a Hegel di mescolare i due soggetti, la sovranità come soggettività certa di se stessa» e la sovranità «come autodeterminazione senza fondamento della volontà come volontà individuale», per costruire «l'idea» come «un individuo».

Ma non è esattamente questo il processo della costruzione e delle successive relative stabilizzazioni dello Stato borghese moderno? Marx riconosce a Hegel di essere nel giusto quando dice: lo Stato politico è la costituzione, cioè lo Stato materiale non è politico. Ma non c'è nella seconda parte di questa proposizione la negazione della verità della prima? Marx afferma: «*der moderne Staat ist eine Akkomodation zwischen dem politischen und dem unpolitischen Staat*». Ma che cosa vuol dire questo se non quello che scrive due pagine dopo, e cioè che «lo Stato politico è diventato la costituzione (*Verfassung*) del resto dello Stato»? Bisognerà davvero una volta fare una lettura comparata della critica marxiana alla filosofia del diritto e del concetto schmittiano del politico.

Der politische Staat ist die Verfassung. Il rapporto Marx-Schmitt media il rapporto Hegel-Schmitt. Si potrebbe ripetere del Marx politico, rispetto ad alcune esperienze pratiche costituzionali della prima metà di questo secolo, quello che, riguardo al pensiero teoretico costituzionale del secolo XIX, Schmitt nella *Verfassungslehre* dice di Lorenz von Stein, che era stato il punto di partenza e al tempo stesso la mediazione, in cui si manteneva attuale la filosofia dello Stato di Hegel. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, paragrafo 542: «Nel governo, considerato come totalità organica, è I) la *soggettività* come *l'unità infinita* del concetto con se stesso nel suo svolgimento, la volontà dello Stato, che tutto sostiene e tutto decide, la più alta cima dello Stato, e l'unità che compenetra tutto: — il potere governante del *principe*. Nella forma perfetta dello Stato, in cui tutti i momenti del concetto hanno raggiunto la loro libera esistenza, questa sog-

gettività non è una cosiddetta persona *morale*, o una decisione che viene *fuori da una maggioranza* — forme nella quali l'unità del volere, che decide, non ha un'esistenza reale — ma, come individualità reale, è volontà di un individuo che decide: — monarchia. La costituzione monarchica è perciò la costituzione della ragione *sviluppata*: tutte le altre costituzioni appartengono a gradi più bassi dello svolgimento e della realizzazione della ragione». Si è partiti di qui, da Marx in poi, per una critica dei princìpi logici del politico speculativo, mentre approdava in altri luoghi il problema forte del rapporto di contenuto tra *Verfassung* e *Konstitution*. Schmitt, *Verfassungslehre* (1928): concetto assoluto di costituzione «come tutto unitario», distinto dal concetto relativo di costituzione «come molteplicità di singole leggi».

Primo significato: si può chiamare costituzione la condizione generale dell'unità politica e dell'ordinamento sociale. «Lo Stato non ha una costituzione, in conformità della quale si forma e funziona una volontà statale, ma lo Stato è costituzione, cioè una condizione presente conforme a se stessa, uno *status* di unità e ordine.»

Secondo significato: si può chiamare costituzione una specie particolare di ordine politico e sociale, una forma particolare del potere, una «forma di Stato». Ma anche qui sarebbe più esatto dire non che lo Stato *ha* una costituzione, ma che «*è* una costituzione»; lo Stato non ha una costituzione monarchica, ma è una monarchia, oppure «un'aristocrazia, una democrazia, una repubblica dei soviet...».

Terzo significato: si può chiamare costituzione il principio del divenire dinamico dell'unità politica. Qui lo Stato è concepito non come qualcosa di quietamente statico, ma come qualcosa che diviene e nasce sempre di nuovo. Da Lorenz von Stein a Rudolf Smend si potrebbero seguire — sostiene Schmitt — la descrizione e le teorizzazioni dei processi di «integrazione» dell'unità politica, Stato = costituzione. Ma costituzione può anche significare una regolamentazione legislativa di base, un sistema unitario e chiuso delle norme più alte e ultime, non un esistere ma un dover essere, in questo senso «norma delle norme» o «legge delle leggi». Lo Stato diventa un'unità di norme giuridiche, unità e generalità. È pure qui possibile identificare Stato e costituzione. «Non però come nel precedente significato della parola dove Stato = costituzione, ma viceversa: la costituzione è lo Stato.»

Schmitt dirà altrove: come il *nomos* è *re*, così il *re* è *nomos*. Il saggio *I tre tipi di pensiero giuridico* è del 1934, ma è stato poi rimaneggiato per l'edizione italiana (1972), ora in *Le categorie del 'politico'*. La polemica è con il giurista normativista puro, e con il suo metodo di isolare e rendere assoluta la norma o la regola, in contrapposizione alla decisione o all'ordinamento concreto. «Il normativista rivendica a sé la giustizia impersonale e obiettiva in confronto all'arbitrio personale del decisionista e al pluralismo feudale, per ceti o di altro tipo, degli ordinamenti. In ogni epoca si è preteso che fosse la *legge* a governare e *non* gli *uomini*. Così il normativista interpreta in modo normativistico una delle più belle e più antiche espressioni del pensiero giuridico, e precisamente la massima di Pindaro sul *nomos basileus*, sul "nomos re": solo la legge e non il bisogno contingente, mutevole di questa o quella situazione o addirittura, l'arbitrio degli uomini può "governare" e "comandare".» Poi, per secoli ci si è attestati sulla formulazione di Crisippo della legge-regina, custode, signora di ciò che è morale e immorale, diritto e non-diritto. Anche le antitesi di *ratio* e *voluntas*, di *veritas* e *auctoritas* parlano da un punto di vista normativista di un dominio della legge contro il dominio degli uomini. I padri della Costituzione americana rimasero dentro questa tradizione quando dissero : *government of law, not of men*. Tutti i sostenitori dello «Stato di diritto» fanno dunque dello Stato di diritto uno Stato della legge. «Ma — dice Schmitt — *nomos*, allo stesso modo di *law*, non significa legge, regola o norma, ma diritto, che è tanto norma, quanto decisione, quanto soprattutto ordinamento; e concetti quali re, signore, custode o *governor*, ma anche giudice e tribunale, ci trasferiscono immediatamente in concreti ordinamenti istituzionali che non sono più semplici regole.»

Dire allora che il *nomos* è *re* e che il *re* è *nomos* vuol dire proprio uscire dall'ambito di norme astratte e regole generali per entrare nell'ambito di decisioni e istituzioni concrete. Questo concetto di ordinamento concreto connesso-contrapposto al concetto di generalità della legge è appunto uno dei nodi schmittiani di fronte a cui si trova il Marx politico di oggi. Ne consegue quel compito di critica del potere legislativo, che è incorporata nella vicenda statale contemporanea, che è implicita nella critica marxiana della filosofia del diritto, che è contenuta nell'approdo finale a cui arriva la storia interna dello Hegel politico. Dice Marx nella sua *Kritik*: Hegel ha qualificato il potere legislativo come il *medio* fra il popolo e il principe. «Il potere legislativo, il medio, è un *mixtum compositum* di ambo gli estremi, del principio sovrano e della società civile, dell'individualità empirica e dell'universalità emipirica, del soggetto e del predicato.» Ma questa *Vermittlung*, che Hegel

vuole effettuare qui, non è un'esigenza che egli deriva dall'essenza del potere legislativo, ma piuttosto dalla considerazione di un'esistenza che sta al di fuori della sua determinazione essenziale. Il *gesetzgebende Gewalt* viene spiegato con riguardo a un terzo elemento. Viene costruito *sehr diplomatisch*. «Ciò consegue dalla posizione *falsa*, illusoria, per eccellenza *politica* che ha il potere legislativo nello Stato moderno (di cui Hegel è interprete).» Marx ne conclude che questo Stato (moderno) non è «un vero Stato». Si trattava della situazione costituzionale del XIX secolo. Schmitt ci aiuta a seguire il percorso successivo di questa medesima storia.

Prendiamo *Der Hüter der Verfassung* (1931), nella parte che tratta della «concreta situazione del presente» e in quel denso paragrafo che parla della «trasformazione del parlamento in teatro di un sistema pluralistico» (cito il testo nella traduzione di Antonio Caracciolo in corso di pubblicazione presso Giuffrè). «La situazione costituzionale dell'epoca attuale — dice Schmitt — è innanzitutto contraddistinta dal fatto che numerose istituzioni e normative del XIX secolo sono rimaste invariate, mentre la situazione odierna si è completamente modificata rispetto a quella precedente. Le costituzioni tedesche del XIX secolo si collocano in un'epoca, la cui struttura fondamentale è stata riassunta dalla grande dottrina tedesca dello Stato di questo periodo in una formula chiara ed usabile: la distinzione fra Stato e società.» In quell'epoca, «società» era essenzialmente un concetto polemico ed «aveva davanti come controrappresentazione il concreto Stato monarchico, burocratico e militare...». Ciò che non apparteneva a un simile Stato, si chiamava appunto società. L'«ambigua parola»società viene così a designare «qualcosa che *non* è Stato». Questo dualismo di Stato e società, di Stato e di non-Stato si ripresenta poi all'interno dello Stato stesso. La struttura dualistica si manifesta — per Schmitt — in tutti i concetti importanti. E allora «che si sia in genere costruito come "dualistico" lo Stato della monarchia costituzionale tedesca con le sue contrapposizioni di principe e popolo, corona e camera, governo e rappresentanza popolare, è soltanto un'espressione del più generale, fondamentale dualismo di Stato e società. La rappresentanza popolare, il parlamento, il corpo legislativo era stato concepito come un teatro sul quale la società appariva e affrontava lo Stato». Ogni forma di Stato, anche lo «Stato dualistico», è in realtà un'unione o un miscuglio di più forme politiche, è cioè uno *status mixtus*. Eppure, si può dare una caratterizzazione degli Stati a seconda del settore centrale dell'attività statale. È nel cosiddetto stato d'eccezione che

— secondo Schmitt — «viene chiaramente alla luce il centro dello Stato». Il punto di equilibrio di Stato governativo e Stato legislativo non caratterizza lo Stato borghese di diritto.

Questo viene caratterizzato dal prevalere di uno Stato legislatore, quanto più il parlamento, come corpo legislativo, si mostra superiore al governo. Ma questo a sua volta presuppone che la società si mostri superiore allo Stato. Marx aveva detto: lo Stato moderno non è un vero Stato. Schmitt dice: lo Stato del liberalismo ottocentesco è senza volontà statale. È uno Stato ridotto al minimo riguardo all'intervento in economia, neutralizzato di fronte alla società, delegato ai partiti rispetto all'opinione pubblica. Lo stato d'eccezione, configurato dall'esito estremo della repubblica di Weimar, colpisce alle fondamenta la figura ormai storica dello Stato legislatore, ovvero il potere legislativo come settore centrale dell'attività statale. Ma con questo crolla la costruzione dualistica esterna di Stato e società come quella interna di governo e popolo. Tutti i concetti e le istituzioni, legge, bilancio, amministrazione autonoma, costruiti su questo presupposto diventano problemi nuovi. Ma subentra anche un processo più ampio e più profondo. Stato e società tendono ad essere fondamentalmente identici. «Tutti i problemi sociali ed economici diventano immediatamente problemi statali e non si può più distinguere fra ambiti statali-politici e sociali-non politici... La società divenuta Stato è uno Stato dell'economia, della cultura, dell'assistenza, della beneficenza, della previdenza; lo Stato... abbraccia tutto il sociale.. Non c'è più nessun settore rispetto al quale lo Stato possa osservare un'incondizionata neutralità nel senso del non-intervento. I partiti, in cui si organizzano le tendenze e i diversi interessi sociali, sono la società stessa diventata Stato dei partiti... Nello Stato divenuto autoorganizzazione della società non c'è più nulla che non sia almeno potenzialmente statale e politico.»

È una «potente svolta» — dice Schmitt — che può essere interpretata come parte di uno sviluppo dialettico, che si svolge hegelinanamente in tre stradi: «dallo Stato assoluto del XVII e XVIII secolo attraverso lo Stato neutrale del liberale secolo XIX allo Stato totale dell'identità di Stato e società». La critica del potere legislativo approda qui provvisoriamente a un integralismo statale, a una teologia politica dello Stato, ovvero a una centralità statale della decisione politica. La linea Marx-Schmitt su questo punto si spezza. Marx pensava a un recupero finale di funzioni politiche dentro la società. Schmitt pensa a un recupero della società dentro lo Stato. Ma mentre le esperienze pratiche del socialismo correg-

geranno poi Marx in senso schmittiano, Schmitt nel seguito del suo pensiero correggerà se stesso in senso marxiano. La linea Marx-Schmitt si ricompone, si ricostruisce, sul punto della distinzione di politico e statale. Torniamo all'inizio di questa rapsodia di discorso. Di qui riparte, in un'epoca di crisi generale della decisione, un cammino che può solo guardare in avanti, a esperimenti di dissoluzione delle forme e di unificazione dei soggetti.

Parlando della massima sul *nomos basileus*, Schmitt cita una nota di Hölderlin alla sua traduzione del passo di Pindaro: «il *nomos*, la legge è qui la disciplina, nel senso della *forma* secondo la quale l'uomo si comporta verso sé e verso Dio». A questo va aggiunto lo Hölderlin di *Das Werden im Vergehen*, il declino che è nell'inizio, appunto il divenire nel trapassare. «... Proprio nel momento e nel grado in cui ciò che sussiste si dissolve, si sente anche il nuovo che subentra, il giovane, il possibile. Giacché, come la dissoluzione potrebbe essere sentita senza l'unificazione?» Dal niente non nasce niente e «ciò che va verso la negazione — in quanto esce dalla realtà effettuale e non è ancora un possibile — non può agire. Ma il *possibile* che entra nella realtà effettuale in quanto la *realtà effettuale si dissolve*, questo agisce...». La realtà della dissoluzione, il possibile dell'unificazione, la politica oltre lo Stato, Marx dopo Schmitt...

GIANFRANCO MIGLIO

OLTRE SCHMITT

È tesi fondamentale di Carl Schmitt che la storia dello «Stato moderno» sia scandita da una drammatica successione di «neutralizzazioni» le quali, non appena compiute, sprigionano una sempre più intensa conflittualità.

Costituendosi come quella organizzazione del potere che riesce a svuotare di significato politico le dispute teologiche e che, in virtù di una nuova definizione dell'obbligazione politica, pone termine ai conflitti civili-confessionali, lo Stato moderno, sin dal suo primo inizio, appare come struttura di neutralizzazione: la religione cristiana, divenuta il fondamento di sconosciute contrapposizioni e di schieramenti «amico-nemico» che lacerano l'ordinamento esistente e distruggono ogni certezza circa cosa sia da intendere per diritto, viene dallo Stato declassata da centro di orientamento di tutta la vita dell'umanità europea ad una questione privata, ad un *corpus* di credenze soggettive che non possono più produrre comportamenti politici.

L'aspirazione ad una sfera neutrale, l'ansia di pervenire a costruire un centro di riferimento unitario capace di spegnere ogni tipo di lotta, di far svanire i nemici e di donare quindi a tutti «sicurezza, evidenza, comprensione, pace», che, per Schmitt, rappresenta la causa essenziale che presiede a tutti i rivolgimenti spirituali che si compiono nei quattro secoli successivi, non solo è tutta presente nella genesi dello Stato moderno, ma è lo Stato stesso ad incarnarla e a promuoverne la direzione di svolgimento.

Lo Stato, che pure si propone e si realizza quale unico soggetto della politica, è sospinto così dalla sua stessa natura e conformazione a «normalizzare» la politica e a tentare di risolverla in una serie di modalità giuridiche: il fine ultimo verso cui lo Stato moderno è orientato è l'auto-neutralizzazione, la definitiva spoliticizzazione.

Ma ogni passo compiuto verso questa suprema finalità segna il sorgere di nuovi scontri all'interno e all'esterno dello Stato, pro-

muove la moltiplicazione dei motivi di diretta contrapposizione; e le contrapposizioni sono tanto più violente quanto più imponente e profonda era stata la neutralizzazione precedente: il tentativo di guadagnare una indiscussa e stabilmente acquisita pacificazione fallisce e il potere statuale cade vittima di quella tendenza spirituale verso la quiete assoluta e la soppressione di ogni possibilità di lotta che pure aveva incarnato e progressivamente sviluppato: «nel secolo XIX prima il monarca, poi lo Stato diventano entità neutrali, e nella dottrina liberale del *pouvoir neutre* e dello *Stato neutrale*, giunge a compimento un capitolo di teologia politica nel quale il processo di neutralizzazione trova le sue formule classiche poiché ormai ha raggiunto anche il punto decisivo, il potere politico» (*Le categorie del 'politico'*, p. 177).

Quando ciò avviene, vana si dimostra la lunga fatica sopportata dallo Stato allo scopo di produrre un concluso ordinamento giuridico entro cui ogni lotta venisse placata e tutti i rapporti fossero ricondotti ad una unità che vuole innalzarsi a sistema. Ma nel momento in cui lo Stato diviene incapace di catturare ed orientare verso ulteriori sintesi le tensioni che lo scuotono, l'identità tra Stato e politica si spezza: lo Stato perde il monopolio della politica e la politica si manifesta secondo modi e contenuti che si collocano al di fuori di ogni possibile ricomposizione in una forma statuale.

Nello Stato e contro lo Stato prendono posizione nuovi soggetti, raggruppamenti «amico-nemico» di nuovo tipo, i quali prendono possesso della politica e la caricano di una non neutralizzabile intensità. Lo Stato, divenute ineffettuali le sue sintesi, non è più il soggetto, ma un oggetto della più politica delle guerre: *la guerra civile mondiale*.

La figura classica dello Stato, ossia lo Stato in quanto monopolio della politica e, insieme, in quanto progetto di spoliticizzazione, svanisce trascinando nel suo declinare la stessa «civiltà giuridica». La politica si esprime ormai oltre lo Stato e lo Stato si rivela essere soltanto una transitoria e già superata manifestazione della politica.

Per quanto Schmitt sia certo della verità di questo esito, egli non sa liberarsi della nostalgia per l'equivalenza di Stato e politica, non sa rinunciare definitivamente alle sicure evidenze razionali che tale equivalenza garantisce; la sua cultura giuridica lo tiene ancora legato all'orizzonte classico disegnato dallo Stato moderno europeo e non gli consente di dare per irrevocabile il crollo dello *jus publicum europaeum*.

Se comprensibile appare la riluttanza di Schmitt a far valere la

Weltbürgerkrieg come estremo risultato dello Stato e come suo naufragio, la scienza politica deve tuttavia imporsi quale a-valutativo punto di partenza proprio questa «scoperta», e deve quindi sospingersi con decisione oltre i confini raggiunti dal pensiero schmittiano. Riflettere sul tema «la politica oltre lo Stato» significa far muovere la scienza politica in un territorio a Schmitt sconosciuto.

Per inoltrarsi nel nuovo territorio della politologia è necessario — a mio avviso — liberarsi dall'idea che i rapporti politici possano essere convertiti in rapporti giuridici: diritto e politica sono da sempre due realtà autonome ed eterogenee; tra di loro è estremamente difficile — forse impossibile — scorgere legami che consentano di prospettare qualcosa di più che una interferenza strutturale. La politica e le sue categorie affondano infatti le radici in un tipo di obbligazione che è irriducibile all'obbligazione da cui scaturiscono i rapporti e le categorie giuridiche: l'impresa che la moderna teoria giuridica si era proposta — trasporre ed esaurire la politica entro l'ordinamento giuridico — si rivela del tutto utopica, e destinata, fin dal suo sorgere, al fallimento.

La conseguenza teorica di tale differenziazione è di grande rilievo e colpisce a morte tutta una nobile tradizione culturale: è contraddittorio parlare di «diritto pubblico», poiché il «diritto» è, nella sua realtà ed essenza, *soltanto «diritto privato»*, dal momento che si colloca interamente entro la dimensione definita da quella modalità del «privato» che è la figura del *contratto-scambio*. Prendendo le mosse dal contratto-scambio non si perviene mai a raggiungere il patto che fonda l'obbligazione politica: il patto di *fedeltà* si colloca in un ambito nettamente separato ed è origine di comportamenti assolutamente diversi da quelli che si iscrivono nell'area dischiusa dai rapporti contrattuali.

In luogo della illusoria e falsificante convertibilità, problema della scienza politica diviene allora studiare l'intreccio che via via si stabilisce tra queste due realtà, la loro continua interazione e la loro costante ed intensa tensione reciproca. Obbligazione politica ed obbligazione contrattuale giungono a giustapporsi l'una all'altra fino a formare una trama che tuttavia si mantiene unitaria grazie alla differenza essenziale dei suoi due momenti costitutivi.

Già Tönnies aveva intravisto questa struttura ed aveva contrapposto la *Gemeinschaft* alla *Gesellschaft*: il suo errore fu però di intendere le due forme di rapporto associativo come successive l'una all'altra in senso storico, mentre invece esse sono da intendere come grandezze perennemente intrecciate, le quali solo nell'intreccio

rivelano il loro significato.

È chiaro infatti che tutte le figure del «contratto», fatta salva la loro autonoma realtà e non-politicità, essendo stipulabili sulla base della regola *pacta sunt servanda*, hanno bisogno di riferirsi all'obbligazione politica e da questa dipendere, mentre l'azione che la *leadership* politica svolge a favore degli «amici» pacificati è il garantire la regola *pacta sunt servanda* e rendere così possibile il contratto. Tutti i contratti che implicano prestazioni da assolversi nel futuro richiedono un'esterna garanzia politica, possono cioè realizzarsi solo entro un'area precedentemente pacificata e stabilmente assoggettata alla regola fondamentale secondo cui ogni promessa deve essere mantenuta. Tutti i rapporti che implicano uno scambio protratto nel tempo rinviano, oltre di sé, ad una preordinata protezione politica.

Patto politico e contratto-scambio devono essere intesi come due elementi rigorosamente distinti: diviene così possibile comprendere — in modo assai divergente rispetto a tutte le interpretazioni finora emerse — cosa sia lo «Stato moderno»: lo Stato moderno in quanto Stato di diritto è una costruzione che poggia interamente sul contratto e che quindi si colloca entro l'area non-politica del «privato».

Nella sua essenza e nelle sue diverse figure storiche, lo Stato è un complesso di servizi, di prestazioni, un gigantesco insieme di rapporti contrattuali. Per utilizzare la tradizionale distinzione tra Stato e società, ma intendendola come distinzione tra area del politico ed area del privato, si può affermare che lo Stato moderno in nulla si distingue dalla società, è anzi la società stessa.

Per quanto paradossale possa apparire una simile tesi, essa sola, nella sua correttezza metodologica, riesce a dare ragione del perché la politica si sia sviluppata ormai secondo modi non statuali e si collochi fuori dai confini dello Stato. Lo Stato moderno è sinonimo di «normalità»: tutto il suo assetto si viene a produrre in una zona esterna rispetto al patto politico e i suoi poteri sono poteri regolamentati e regolari, ossia poteri «ordinari».

Il potere che scaturisce dal patto politico, proprio in quanto indipendente dalla normalità del contratto, si rivela allora essere potere «straordinario», potere che decide, con mezzi eccezionali, circa il caso di eccezione. In tutti i grandi teorici della politica è presente questa definizione del potere politico. Non solo per Bodin, ma anche per Pufendorff, per Locke e perfino per Montesquieu, il potere politico è potere «decisionale» che, libero da ogni vincolo normativo, determina e risolve le situazioni eccezionali.

È importante rilevare che il potere politico non decide circa uno stato di eccezione oggettivamente esistente ed oggettivamente determinabile: l'eccezione è essa stessa una decisione, una «invenzione» del potere che, proprio in tal modo, ripropone la sua natura extra-ordinaria, extra-giuridica.

La creazione dello stato di eccezione è infatti rifondazione dell'obbligazione politica, è decisione in virtù della quale il «capo» politico ripropone con la massima intensità possibile il suo ruolo e, procedendo all'identificazione dei suoi seguaci, viene a costituire un nuovo raggruppamento e nuove contrapposizioni polemiche. L'eccezione, suscitando un diverso nemico e un diverso fronte conflittuale, consente di rinnovare i criteri dell'aggregazione politica e di renderla più compatta e combattiva.

Sulla base di queste acquisizioni è possibile comprendere la dinamica che presiede alla genesi dei valori, alla loro decomposizione e declino: i valori sono l'ordito a cui è appesa l'obbligazione politica ed ogni posizione di valore è una posizione politica. La creazione di un nuovo valore mira immediatamente a distruggere l'esistente assetto politico. Così, ad esempio, i valori attraverso cui si compie il moderno processo di secolarizzazione, nascono polemicamente orientati contro i dominanti valori religiosi-mondani e si propongono quali vere e proprie armi idonee a confondere la tradizionale obbligazione politica, a privare la classe dominante della fedeltà dei suoi seguaci.

Nessun valore che non sia trascendente è indipendente dalla politica; anzi, tutti i valori sono direttamente politici.

La politica è lotta contro un nemico e, insieme, lotta per assicurarsi uno stabile seguito di «fedeli»: essa si accende e si alimenta costantemente mediante l'invenzione di ideologie capaci di costituire un sicuro punto di riferimento e di dare risposte univoche e conclusive a tutti i problemi che la situazione consente di sollevare. I raggruppamenti «amico-nemico» si costituiscono per mezzo di ideologie che mettono in gioco le radici stesse dell'esistenza umana, mostrano il pericolo costante cui questa è esposta e, insieme, indicano la via seguendo la quale l'uomo può riacquistare sicurezza circa la propria vita e il proprio destino.

L'ideologia quindi nasce e tramonta «storicamente», è «vera» in un epoca storica e priva di significato persuasivo in un'epoca diversa. Se tutte le ideologie inevitabilmente mostrano al loro interno una discrepanza tra la proposta di interpretazione e la realtà effettuale, questa discrepanza non è sufficiente da sola a determinare il loro oscurarsi e il loro declinare e ad imporre la necessità di

una loro sostituzione.

Un'ideologia diviene falsa soltanto perché una contro-classe politica si affatica ad allargare la differenza tra interpretazione e realtà per poter far apparire vera, e perciò unificante in senso politico, la propria proposta.

Ma chi elabora in realtà le ideologie? Non la classe politica che si limita a far propria un'ideologia già elaborata (prendendo però in proposito le decisioni «ultime») bensì il ceto degli intellettuali. Con molta chiarezza, sin dall'inizio dell'epoca moderna (Weber), gli intellettuali hanno svolto questa funzione, non per legittimare tuttavia (in genere) il potere esistente, ma per minare e far franare il terreno su cui poggia la classe dominante. Gli intellettuali formano un raggruppamento autonomo che, mediante la critica dei valori esistenti e la proposizione di valori alternativi, conduce una specifica e decisiva forma di lotta.

La struttura dell'obbligazione politica qui si rivela nella sua complessità: fra la classe politica e il suo seguito bisogna infatti collocare, in posizione intermedia, un terzo strato, il quale si differenzia dalla massa indeterminata e passiva dei seguaci: il gruppo «attivo» dei produttori di ideologie, degli «aiutanti», dei titolari di potere «subordinato».

Il problema della «burocrazia» su cui si affaticava Weber, come pure il problema rappresentato — sia nei paesi socialisti dell'Est sia nei sistemi politici occidentali — dalla «classe media», possono trovare, in questa struttura triadica dell'obbligazione politica, una proposta di soddisfacente soluzione.

La «classe media» si caratterizza mediante la fruizione di una «rendita politica» che è una concretizzazione delle aspettative generiche circa il futuro costituenti l'oggetto stesso dell'obbligazione politica. La «garanzia sul futuro» costituisce infatti il tratto di fondo dell'obbligazione politica: ci si obbliga politicamente soltanto in vista di una garanzia «globale» circa la soddisfazione dei bisogni che si immaginano incombere nel nostro avvenire. Un sistema politico conosce tanta più tensione verso l'unità interna e tanta più aggressività verso l'esterno, quanto più è tenuta desta l'attesa per il futuro; e il differimento nel tempo dei vantaggi e delle fruizioni si accompagna alla persuasione che soltanto in tal modo l'uomo possa realmente soddisfare tutti i suoi bisogni futuri.

Ma se non esiste obbligazione politica senza una immagine del tornaconto «differito» senza una ideologia «utopica», il problema del *tempo* si rivela allora il tema fondamentale su cui la scienza

politica è chiamata oggi a provarsi: un tema che si può affrontare soltanto sul terreno *psicologico*: appunto della «psicologia del politico».

* testo registrato.

GIUSEPPE DUSO

TRA COSTITUZIONE E DECISIONE: LA SOGGETTIVITÀ IN CARL SCHMITT

«La considerazione scientifica dei problemi della vita associata è frammentata in molte specializzazioni, come quella giuridica, economica sociologica e così via. Si impone la necessità di una prospettiva globale, capace di riconoscere l'unità del contesto reale. Sorge in tal modo il problema scientifico di rintracciare categorie fondamentali estremamente semplici, che rendano possibile una impostazione sicura del problema, superando i risultati delle singole scienze speciali.»[1] Così Schmitt nel 1953 esprime in apertura di *Nehmen / Teilen / Weiden* il senso *classico* del suo sforzo teorico. Al di là della costruttività dei saperi speciali si pone il senso forte della teoria come significante un concreto reale in cui ha luogo lo stesso operare dei saperi speciali ma che resta fuori dalla loro consapevolezza e dalla loro tematizzazione. «Classico» non ha allora il senso di arcaica o reazionaria ricomposizione di una visione globale e aprioristica, che salti la moderna dimensione della specializzazione o che si ponga come sua salda *fondazione*[2], ma piuttosto quello del riemergere del problema che è implicato dallo stesso processo dei saperi speciali e che si presenta determinatamente in Schmitt nella forma del problema del *Politico*.

Da questo punto di vista lo sforzo teorico schmittiano fa emergere ciò che è contenuto ma non espresso da una impostazione costruttivistica della razionalità quale può essere considerata quella weberiana. Si pensi come sia oltre ogni specialismo il discorso weberiano sulla scienza specializzata[3], e come sia sintetico e unitario, al di là di ogni intenzione, il concetto post-classico di *crisi*. Tuttavia, che tale riemergere dell'unità come problema non abbia il senso della sintesi globalizzante e aprioristica, è indicato dall'aspetto discriminante proprio del concetto cardine della teoria schmittiana della *decisione*, e da quello altrettanto *escludente* del rapporto amico-nemico.

È significativo che nel suo ritorno al *classico* Schmitt si rifaccia esplicitamente a Nietzsche: infatti per concetti «classici» quali

quelli di Stato e sovranità, costituzione e legge, legalità e legittimità, «vale ciò che ha detto Nietzsche dei concetti della sua disciplina, la filologia: con concetti del genere "il discorso è diverso, cioè classico" (*steht es anders, nähmlich Klassich*)»[4]. In questo rimando a Nietzsche si rivela uno Schmitt che è passato attraverso la cultura della crisi, e si distanzia dunque dalle *Weltanschauungen* riposanti sul loro saldo fondamento[5]. E d'altra parte il rimando al «classico» nietzscheano restituisce, al di là di ogni dissoluzione storicistica del concetto o di ogni riduzione costruttivistica della ragione, il senso forte non tanto della costruzione teorica, quanto della capacità espressiva e comprensiva del pensiero.

In Schmitt non abbiamo un salto di quelle profonde trasformazioni avvenute nel modo di intendere la razionalità nel passaggio tra '800 e '900, ma piuttosto una radicalizzazione del problema che sta alla loro origine. Nell'ultimo Weber il nodo teorico è costituito dal rapporto tra la decisione, con la non deducibilità che la caratterizza, e l'ormai irrinunciabile struttura razional-formale dell'apparato. Decisione e burocrazia, capo carismatico e razionalità dell'organizzazione mostrano un tentativo di coglimento di quel problema politico che appare ormai imprendibile mediante un approccio di tipo «liberale». Tale problema, pur nel mutamento di prospettiva, si radicalizza in Schmitt e si esprime nella sua pienezza come *complessità della costituzione e soggettività della decisione*. In ciò sta il senso profondo della sua analisi e la fecondità del suo lascito teorico, al di là delle riduzioni o delle soluzioni tentate.

1. Per determinare quale sia il terreno della politica è utile riferirsi alla periodizzazione che Schmitt delinea ne *Il concetto di 'politico'* a proposito del rapporto tra società e Stato per mostrare la priorità del concetto di «politico» nei confronti di quello di Stato. Il «politico» può essere identificato con lo statuale in maniera comprensibile e anche legittima «solo finchè lo Stato è realmente un'entità chiara, univoca e determinata e si contrappone ai gruppi e agli affari non statali e perciò anche "non politici", finché cioè lo Stato ha il monopolio del "politico"»[6]. Tale situazione si è determinata per Schmitt quando lo Stato non riconosceva una «società» come controparte (nel XVIII sec.), oppure quando esso si collocava come qualcosa di stabile, definito e separato dalla «società» (in Germania nel XIX e ancora agli inizi del XX secolo).

L'identificazione di politico e statale è invece radicalmente scorretta nel momento in cui Stato e società si compenetrano a vicenda, come appare nelle moderne comunità organizzate in maniera democratica. L'intreccio che qui emerge non consente una separazione di ambiti diversi e distinti: tutto viene a prendere significato politico, non esistono più sfere della realtà neutrali nei confronti del politico, né d'altra parte lo Stato è più neutrale nei confronti dei giochi che si svolgono sul suo terreno: si delinea la forma dello *Stato totale*.

Nel concetto di Stato totale viene in luce la complessa tematica del nesso di *politico* ed *economico* che si ha tra gli anni venti e trenta, periodo in cui, sia a livello della politica pratica che a quello della teoria, la *crisi* indica la fine della illusione dell'autoregolazione del mercato e dell'autonomia della vita economica e il tramonto del modello liberale, che non riesce più a rispondere alla domanda pressante sul rapporto tra economia e Stato[7]. Al di là dell'esame della forza comprensiva di tale concetto nei confronti della realtà politica che Schmitt ha di fronte e al di là della considerazione dell'incontro che lo stesso concetto di Stato totale ha permesso con l'esperienza totalitaria verificatasi in Germania, ciò che qui appare maggiormente utile è sottolineare l'importanza ermeneutica di quel concetto che supera la distinzione di società e Stato e si determina come *costituzione* (*Verfassung*).

È infatti la *Verfassung*, intesa non tanto come l'insieme delle norme, ma come «la concreta situazione complessiva dell'unità politica e dell'ordine sociale di un determinato Stato»[8], ad indicare l'impossibilità dell'uso di modelli dicotomici quale quello della contrapposizione di società e Stato. È noto come tale concetto di *Verfassung* abbia dato frutti notevoli sia per l'aspetto storiografico che per quello teorico in quella corrente della ricerca storica che trova il suo riferimento nella *Sozialgeschichte*, e più in particolare nella *Verfassungsgeschichte*, e che si è incrociata in modo evidente con il pensiero schmittiano[9]. È in quest'ambito di ricerca che emerge il senso tutto *polemico* (e perciò politico) dell'uso del concetto di «società civile» come determinante una realtà autonoma pre e a-politica, e che la costituzione, nel senso concreto qui indicato, appare come la più adatta a comprendere il tema complesso della trasformazione dello Stato.

La revisione critica del concetto di società civile e della scissione di società e Stato può per altro rivolgersi anche a quel periodo dell'ottocento che appare nella periodizzazione schmittiana come contraddistinto dalla netta separazione della società dallo Stato. Il contesto teorico in cui si esprime la critica di tale separazione con-

siste paradossalmente proprio nella riflessione giuridico-politica hegeliana. Il paradosso è dovuto al fatto che Hegel è normalmente e in buona parte anche correttamente considerato come il pensatore che per primo con piena consapevolezza ha distinto quelle realtà della moderna società civile e dello Stato che prima erano mescolate e unificate nel concetto di *Societas civilis*. Tuttavia il senso profondo della sua riflessione teorica è espresso dalla concezione dello Stato come «cerchia delle cerchie» e da un concetto di *Verfassung* che non si limita all'assetto dei poteri dello Stato, ma comprende quel complesso aspetto sociale che si ha nella distinzione degli *Stände* e nella organizzazione delle corporazioni[10].

La determinazione del concetto della moderna società civile non ha allora il senso della conferma delle linee teoriche emerse nel pensiero politico e nella moderna economia politica, tese a ravvisare una realtà oggettiva, autonoma, che sta a fondamento della sfera politica, ma piuttosto si risolve nella critica di questo concetto autonomo di società, e nello stesso tempo nell'indicazione della *complicazione* del concetto di Stato. Il non dipendere dallo Stato direttamente, secondo una logica lineare, da parte delle cerchie degli interessi e della organizzazione del lavoro, cioè l'«autonomia» di logica e organizzazione degli interessi delle cerchie particolari, comporta non tanto la sottrazione dei fenomeni «sociali» a un significato politico, quanto piuttosto la complicazione del politico e la trasformazione della forma Stato, che già comincia a perdere quella determinazione chiara e univoca di cui parla Schmitt. I modelli dicotomici, basati sulla divisione di società e Stato, non appaiono efficaci per cogliere il significato della teoria hegeliana[11]. La figura dello Stato come «cerchia delle cerchie» e il ruolo politico di *Stände* e corporazioni mostrano invece una realtà più complessa, che solo la *Verfassung*, nel senso già esplicitato, riesce ad esprimere. Nei confronti di questa, che nei *Lineamenti di filosofia del diritto* mostra di comprendere insieme sociale e politico[12], «autonomia» della società e «autonomia» dello Stato appaiono solo come momenti necessari della scomposizione dell'analisi e sconfessioni di una logica omogenea e lineare, ma non sono ancora sufficienti ad intendere il Politico nella forma complessa del pensiero hegeliano.

Là dove opera la distinzione di periodi sopra ricordata Schmitt sente il bisogno di riferirsi ad Hegel, che in altro luogo è ricordato come «sempre politico nel senso più pieno del termine» ed alieno dalla costruzione di una filosofia che si abbandoni a «fabbricare trappole intellettuali con "purezza non politica"»[13] Hegel non

può non apparire agli occhi schmittiani come il teorico che ha lucidamente inteso questo compenetrarsi di sfera sociale e sfera statuale nella concezione concreta e non formale della *Verfassung*. Basti pensare alla critica hegeliana del dibattito francese su *chi* ha diritto di formare la costituzione[14], proprio perché questa non si costituisce con un semplice atto di volontà, ma è la concreta struttura dello Stato, e perciò non c'è soggetto *prima* o *fuori* di essa; lo stesso popolo non può essere soggetto sovrano in quanto è solo «rozza rappresentazione» se non viene considerato nella sua costituzione, cioè nel concreto assetto di poteri e di organizzazioni sociali, come «totalità formata» (*in sich geformten Ganze*)[15].

Ciononostante la posizione hegeliana non appare agli occhi di Schmitt coincidente con quell'identità di sociale e politico a cui egli si riferisce con il termine di «Stato totale». E ciò per una duplice motivazione: una storica e una filologica. Da una parte cioè egli in quella stessa periodizzazione intende come propria della Germania del XIX secolo la separazione di società e Stato; dall'altra evidenzia quell'aspetto dell'assetto politico hegeliano secondo il quale lo Stato è cerchia diversa e superiore nei confronti di quella della società: tale distinzione mostrerebbe una preminenza e una funzione dello Stato nei confronti della società, ma non una loro identificazione. Allo Stato spetterebbe allora la denominazione di «universale» — con la quale sarebbero determinati funzione e compiti nei confronti delle sfere particolari —, ma non di «totale», come invece richiede la realtà che si va delineando tra gli anni venti e trenta e che decreta la fine della figura dello Stato «neutrale». Nella direzione avviata da Hegel e caratterizzata dalla funzione universale dello Stato e tuttavia dal mantenimento delle cerchie particolari, Schmitt legge la teoria di Haenel e il corporativismo di Gierke. Ma un ritorno più pregnante a Hegel si ha attraverso la mediazione di Rudolf Smend, che, nella sua concezione della necessaria integrazione della società nello Stato, si rifà indirettamente, attraverso una affermazione di H. Trescher, alla dottrina della distinzione dei poteri di Hegel nella quale si ha «la penetrazione più vitale di *tutte* le sfere sociali da parte dello Stato allo scopo generale di guadagnare alla totalità dello Stato tutte le forze vitali del corpo del popolo»[16].

Con ciò non si vuole affermare la coincidenza dello Stato hegeliano con il modello dello «Stato totale», ma piuttosto indicare la percezione di Schmitt del complicarsi dei concetti di società e Stato all'interno dello stesso Hegel, e cioè proprio nel punto alto della riflessione teorica che si ha in Germania all'inizio del XIX seco-

lo. Tali concetti non indicano realtà chiare, univoche, distinte, ma si intrecciano in un quadro politico complesso, dove lo Stato non si organizza se non passando attraverso l'organizzazione delle cerchie particolari, e dove queste e la stessa macchina dell'economia vengono a prendere significato politico. In questo intreccio sovranità e decisione mantengono un ruolo forte e perciò il momento politico non si può ridurre a semplice regolazione delle diverse cerchie, e lo Stato non può coincidere con quella funzione regolatrice che può sembrare espressa dal termine «universale». Nonostante ciò la specificità delle sfere e delle loro logiche, della *Bildung* e della *Gesinnung* che le caratterizzano, resta un elemento portante della teoria hegeliana che impedisce l'identificazione con il modello dello Stato totale, non tanto per l'aspetto secondo cui questo mostra la non autonomia delle cerchie particolari e il darsi dello Stato come terreno e senso dei diversi giochi, ma per quella tendenza riduttiva all'unità e all'omogeneità che sembra emergere nella riflessione schmittiana soprattutto negli anni trenta.

È infatti negli anni trenta che Schmitt afferma con decisione che «Hegel è morto»; precisamente ciò sarebbe decretato dall'ascesa di Hitler nel 1933 al cancellierato del Reich[17]. Allora infatti andrebbe totalmente in crisi quello *Stato dei funzionari* da Hegel descritto, nel quale la funzione centrale della classe generale si intreccia con la vita delle cerchie particolari[18]. Se appare riduttiva e pericolosa la positiva identificazione schmittiana della nuova unità e direzione politica (*Führung*) e la liquidazione di un intreccio plurale di forze, tuttavia acuta si mostra la comprensione della trasformazione della forma Stato attorno agli anni trenta, che rivela un rapporto sempre più stretto e complesso tra direzione politica e organizzazione delle sfere sociali ed economiche. Lo Stato totale indica appunto questa realtà, che ormai non può essere non solo risolvibile, ma nemmeno descrivibile attraverso il ruolo preminente tutto *pubblico*, definibile e rappresentabile della classe generale dei funzionari. I modi di produzione della politica sono sempre meno situabili nei momenti formali delle istituzioni e coincidenti con l'opera pubblica e universale dei funzionari.

Il rapporto con Hegel non è facilmente risolto attraverso la liquidazione dello Stato dei funzionari; ma ciò che è utile sottolineare nell'analisi dei temi schmittiani che qui si va conducendo, è che Schmitt incontra Hegel proprio a proposito di un problema centrale della sua stessa riflessione teorica: quello costituito dal rapporto e dalla tensione tra complessità e unità dello Stato.

2. Portando l'attenzione sul periodo degli anni venti — centrale per le riflessioni qui svolte —, nel quale si colloca la *Verfassungslehre*, si può con forza individuare la portata e la centralità del concetto di *Verfassung*, che con la sua complessità impedisce una accezione semplice e riduttiva della tematica dello Stato. Infatti se da una parte, seguendo il concetto assoluto di *Verfassung*, si deve non tanto dire che lo Stato *ha* una costituzione, ma piuttosto che «lo Stato è costituzione» (*der Staat ist Verfassung*), dall'altra, in questo senso forte la costituzione appare, come si è visto, «*Konkrete Gesamtzustand politischer Einheit und sozialen Ordnung*». Non dunque solo apparato, nè solo espressione di unità politica, ma anche ordine sociale: concreta unità di rapporti politici e sociali non facilmente separabili né riducibili mediante un concetto semplice di Stato, considerato nel suo aspetto formale.

Se si aggiunge a questo concetto di Stato, comprendente l'insieme delle forze sociali, l'ulteriore aspetto — implicato dal concetto assoluto di costituzione — del divenire di questa unità, si può intendere come l'unità dello Stato, visto come *Verfassung*, contenga al suo interno la complessità dell'assetto sociale e politico e delle trasformazioni legate al mutamento dei rapporti di forze che in tale assetto si muovono[19]. E ciò senza riduzioni: infatti l'unità è tanto più reale e potente, quanto più riesce a mettere in forma politica quella complessità. La complessità sociale non è allora un insieme di rapporti esterni alla politica, e nemmeno viene assorbita in un quadro politico neutrale, che si limiti a recepire l'incontro e lo scontro delle forze sociali, ma essa è invece recuperata all'unità politica nel senso schmittiano della discriminazione tra *amico* e *nemico*. La *Verfassung* nella sua espressione della forma Stato mostra non solo il suo aspetto comprendente, ma anche quello *escludente*; discrimina infatti verso l'esterno i cittadini di uno Stato da quelli che non lo sono, ma anche all'interno permette la distinzione tra sudditi e quelli che sono considerati semplici delinquenti, e così pure rende possibile, in nome della sua unità, la lotta tra amico e nemico e il tentativo di esclusione del nemico dalla unità dello Stato[20]. La politica appare radicata nel terreno della *Verfassung*, e questa manifesta la sua politicità nella tensione tra complessità ed unità.

Una logica tesa, che impedisce che un termine possa consistere naturalisticamente in sé, è propria anche di un altro concetto destinato a crescere d'importanza nell'itinerario schmittiano, quello di *popolo*[21]. È ancora la costituzione nel suo significato assoluto, anche se questa volta preso nel suo aspetto di unità e totalità delle

norme di uno Stato, a introdurre nella *Verfassungslehre* il concetto di popolo come realtà concreta, esistenziale, di cui quell'unità normativa è espressione. «L'unità del Reich tedesco non si fonda su quei 181 articoli [della costituzione di Weimar] e sul loro valore, ma sulla esistenza politica del popolo tedesco.»[22] La concreta esistenza del popolo è dunque il terreno su cui posa la reale unità politica e il senso unitario della costituzione. Questo concetto concreto ed esistenziale di popolo non porta tuttavia a concepirlo come determinato in una sfera prepolitica, naturalistica, o a farne il *fondamento* della politica. E ciò non tanto perché Schmitt privilegi quell'accezione tra le molteplici del termine popolo che ne fa un'entità politicamente formata, nel senso della maggioranza degli elettori; al contrario, nell'esame che egli compie della diversità e molteplicità di significati del termine, anche all'interno della stessa costituzione di Weimar[23], è proprio il popolo come realtà non formata (*nicht formierte Grösse*) ad essere privilegiato come elemento centrale delle moderne democrazie. Ciò avviene quando il popolo appare non come semplice organo dello Stato, ma come *Träger* del potere costituente, fuori (*vor, ausser*) e sopra (*über*) la costituzione — intesa ora come l'insieme delle norme —, e come *Träger* dell'opinione pubblica mediante la forma dell'acclamazione. Qui il popolo si rivela per Schmitt nella sua concretezza, al di là di ogni finzione normativa[24], e qui si dà l'unità del popolo, nell'espressione di una volontà politica che viene persa quando tale grandezza viene ridotta alla semplice somma degli individui privati che esprimono il loro voto.

Tuttavia l'essere *fuori* e *sopra* la costituzione intesa come insieme delle norme non fa del popolo una realtà esistente e costituentesi *fuori* dalla politica. La sua non-politicità mostra piuttosto la sua non compiutezza, il suo essere solo in rapporto ad *altro*, la sua non realtà fuori dall'elemento politico che lo *mette in forma*. Infatti se il popolo si manifesta nella sua volontà attraverso l'acclamazione o la risposta affermativa o negativa nel referendum, tali espressioni si realizzano solo se c'è una volontà politica che serve da veicolo e che le rende possibili. Fuori dall'iniziativa di questa volontà non c'è nemmeno risposta popolare: non si dà dunque nemmeno la volontà del popolo come volontà politica. La semplice somma delle volontà singole non sarebbe in tal caso sufficiente a prendere la forma unitaria necessaria per identificare una realtà e volontà politica.

«*Volk kann antworten, aber nicht fragen.*»[25] Nella impossibilità di formulare domande si rivela l'impossibilità che il popolo sia

soggetto politico fuori dalla politica formulazione della domanda e della decisione che la muove dando luogo ad una situazione in cui il popolo esprime una volontà politica. E tuttavia tale volontà appare irriducibile ad ogni determinazione formale delle regole di un assetto costituzionale dato. La soggettività politica del popolo è dunque possibile solo in rapporto a quella espressione di volontà che riesce a metterla in *forma* e dunque a fare esistere il popolo come realtà politica. Perciò già nella produzione degli anni venti viene affermato lo stretto rapporto tra popolo e direzione politica (*Führung*), tra il popolo che esprime la sua volontà e il capo (*Führer*) che la mette in forma rendendola così possibile[26]. Ancora dunque il popolo ha realtà solo all'interno di una reale costituzione, di una realtà politica concreta in cui si esprime l'unità.

Una tendenza alla riduzione di complessità si può per altro scorgere nell'accentuazione schmittiana dell'acclamazione, riduzione che si esprime tutta nella non-parola dell'acclamazione o nella secchezza del «si» o del «no» propri del referendum. Il rapporto complessità-unità sembra aver bisogno di un momento di mediazione-riduzione. Già nel periodo weimariano si sottolinea infatti la necessità dell'emergere di un momento unificante, dell'elemento cioè dell'*omogeneità*, che permetta l'espressione dell'unità del popolo, o meglio di una *nazione*, in quanto il termine nazione indica appunto il popolo nel suo aspetto politico, come capace cioè di agire politicamente e cosciente della sua esistenza politica[27].

Tale tendenza alla riduzione appare forse innegabile in Schmitt e crescente negli anni trenta ed è legata alle motivazioni degli incontri avuti nei suoi percorsi intellettuali e politici, quali appaiono per esempio in *Stato, movimento e popolo*. Tuttavia alla tematica della omogeneità è sotteso un problema fondamentale della sua riflessione teorica che non può essere sbrigativamente liquidato, cioè quello del ritrovarsi come unità di un popolo o di un gruppo in maniera discriminante secondo cioè la figura dell'opposizione amico-nemico.

In ogni caso l'omogeneità non può essere ridotta a semplice *dato*: è vero che Schmitt parla di elementi fisici e morali come fattori di omogeneità, ma ciò non può portare ad individuare il popolo come una realtà che si ponga nel piano *naturale*, sia questo inteso in senso fisico che morale[28]. Il popolo non esprime la sua unità se non politicamente, attraverso cioè la capacità di chi mette in opera tale politicità di dare un esito unitario a ciò che appare come molteplice e complesso. Il problema che sottostà alla ricerca dell'omo-

geneità è costituito dal tentativo di trovare una mediazione tra complessità della costituzione e unità della decisione, tra il popolo, elemento centrale delle moderne democrazie e la decisione, senza di cui non c'è espressione di volontà politica. Che l'omogeneità non sia un dato naturalistico, ma abbia un significato tutto politico, è evidenziato dal modo in cui Schmitt pensa il concetto di classe: non c'è infatti sostanziale omogeneità finché esso riposa su di un fondamento puramente economico; omogeneità si dà invece quando la classe diviene fondamento e punto di riferimento di una lotta politica, nella quale si distingue l'amico dal nemico[29].

Quando l'omogeneità tende a determinare il concetto di popolo si va alle radici del problema delle moderne democrazie di massa, che si fa drammatico con la crisi dello Stato parlamentare.

3. Anche a proposito della democrazia si può riscontrare la produttività dello sforzo teorico schmittiano, che ne mette a nudo il nodo cruciale, al di là dello stesso «pensiero democratico» rivolto spesso a una direzione puramente ideale. Come *Idealbegriff* la democrazia dà luogo a una serie di confusioni coniugandosi con concetti da Schmitt considerati generici e non politici, quali liberalismo, socialismo, giustizia, umanità. Ma democrazia è invece un concetto politico forte[30] e si distingue radicalmente da tutto ciò che cade nell'orizzonte teorico del liberalismo — il concetto di umanità, la centralità dell'individuo singolo e dei suoi diritti, la fede nella libera discussione, che avrebbe nel parlamento la sua più alta realizzazione[31]. In quanto concetto politico la democrazia è legata al principio fondamentale dell'unità del *demos* e della sovranità del suo volere. Unità, decisione, sovranità sono elementi indispensabili della democrazia. Ma l'unità di cui si parla è una unità politica e perciò *escludente*. Non può cioè essere basata sull'idea di eguaglianza universale o su quella di umanità, perché su di esse non si è mai potuto dare nessuna reale organizzazione statale[32]. L'eguaglianza tra gli uomini espressa dalla democrazia è ancora un concetto politico e ha significato all'interno di un popolo determinato: accomuna cioè gli individui di un popolo, ma tale unione fa tutt'uno con l'esclusione dello straniero, dell'*altro* nei confronti del quale il popolo si dà come omogeneo[33]. L'omogeneità viene dunque a connotare l'unità politica e ha sempre un significato determinato, limitato ed escludente in quanto riferita alla democrazia intesa come *Staatsform*.

Alla radice della democrazia si mostra una tensione problematica spesso sconosciuta al pensiero democratico non consapevole della non pacificità e semplicità dei concetti che adopera. Principio basilare della democrazia appare, già nella nota schmittiana sul saggio di Richard Thoma che rapporta il concetto di democrazia al concetto di Stato[34], quello di *identità*, nelle sue varie accezioni di identità tra governanti e governati, Stato e popolo, soggetto e oggetto dell'autorità politica. Il popolo non ha più sovrani sopra di sé, ma è esso stesso sovrano. Tuttavia tale principio non può essere attuato nella sua assolutezza e indipendenza, annullando il momento del dominio e del comando: infatti ciò equivarrebbe al toglimento dello stesso Stato. Questo infatti non si dà se non è presente l'altro principio fondamentale, quello della *rappresentazione*, che è espresso nella sua forma più forte dal sovrano assoluto mediante la formula «l'*Etat c'est moi*»[35]: monarchia assoluta non è altro che assoluta rappresentazione. Tale elemento è ineliminabile dall'esperienza politica: non c'è unità del popolo se non è rappresentata, se non c'è cioè qualcuno che di volta in volta dica «l'*Etat c'est moi*», o «*l'Etat c'est nous*».

Il principio della rappresentazione rivela in sé il momento del comando, che appare ineliminabile per l'esserci stesso dello Stato. Ciò è espresso in una logica stringente, nella quale i due principi appaiono inseparabili, perché nessuno dei due riesce a darsi senza l'altro, ma ognuno sembra anche negazione dell'altro. Se si pensa infatti che di popolo politicamente si può parlare solo in quanto esprime la sua volontà politica, e questo è possibile solo se è politicamente messo in forma, se c'è una decisione che permette l'espressione della sua unità, si comprende allora come la sua identità sia possibile solo mediante quell'espressione politica che è collocata nel momento della rappresentazione. Ma lo stesso momento del comando si mostra come rappresentazione, non si pone dunque come indipendente e assoluto, ma solo in rapporto ad altro, ad una realtà che appunto *rappresenta*: nella rappresentazione c'è dunque rapporto tra soggetto e oggetto del potere, e rapporto non di semplice soggezione ma di identità: in tal modo il potere trova la sua legittimazione. La rappresentazione è tramite della realizzazione dell'identità.

La pretesa di risolvere il problema della democrazia nell'attuazione della mera identità si colloca fuori di questa logica politica e risulta incapace di intendere tutte le manifestazioni storiche e reali dello Stato, nelle quali mai si è data identità del popolo senza rappresentazione. Se l'identità esprime il momento della razionalità, del *patto* cioè in cui deve essere razionale e oggettivo il processo di

fondazione della sovranità — *si deve giustificare* —, la rappresentazione, con l'alterità che la caratterizza, rivela in sé il momento della trascendenza ed implica un atto di fede. Il monarca o gli eletti del popolo sono *rappresentanti* la nazione grazie ad un atto di fede, su cui si fonda la totale alterità e trascendenza (anche se transitoria, ma sostanziale) di chi detiene il comando. Trascendenza e *fede* si mostrano così incorporati nella formazione del moderno Stato *razionale*, come si può rilevare nella schmittiana interpretazione di Hobbes[36].

Anche nella democrazia noi troviamo dunque quell'elemento di contraddizione e di tensione che caratterizza il pensiero schmittiano. L'identità del popolo come oggetto e soggetto del potere attraverso il suo *altro*, e cioè attraverso il comando che caratterizza la rappresentazione, è indice di questa tensione e contraddizione, che non significa tanto toglimento della democrazia, quanto piuttosto coglimento della sua radice problematica. L'apparente linearità e dicotomia che sembra caratterizzare il pensiero schmittiano si complica nel coglimento di una situazione più complessa e problematica. Anche la tendenza schmittiana ad un esito risolutivo della tensione — si pensi all'unità di *Volk* e *Führer* — non elimina questa problematicità che sollecita la nostra stessa riflessione teorica.

4. All'interno della trattazione schmittiana della democrazia appare il tema ritenuto centrale della sua teoria politica: la *decisione*. Il «decisionismo» schmittiano è stato troppo spesso inteso in senso riduttivistico e semplicistico, nella direzione di un totale arbitrio e soggettivismo che sottrarrebbero la decisione dal contesto storicamente determinato di condizioni all'interno del quale essa ha luogo[37]. Ma il tema della decisione è legato al contesto di pensiero che fino a qui si è esaminato; è dunque da sondare il rapporto che esso ha con la *Verfassung* e la complessità che la caratterizza. Sia nel concetto di costituzione, che è unità politica oltre che ordine sociale, sia in quello di popolo in quanto soggetto politico, sia in quello di democrazia politicamente inteso, si è vista intervenire necessariamente la decisione come ciò che non è fondato su qualcosa di precedente, ma che è effettuale proprio nella sua capacità di mettere in forma politicamente quelle realtà in cui ha luogo. Essa appare dunque tutt'altro che mero arbitrio slegato da contesti storicamente determinati.

Il fatto che la decisione non sia fondata su nulla di precedente non ha il senso che essa si libri sul vuoto e si risolva nel puro rapporto della volontà con se stessa, nell'ideale fichtiano dell'Io-Io, ma piuttosto denuncia l'ideologicità di ogni pretesa di fondamento oggettivo, valido e universale della decisione stessa. Se il fondamento fosse costituito da leggi universali valide per tutti, oppure da un soggetto il cui diritto di decidere fosse da tutti riconosciuto per la totalità e assolutezza che lo caratterizza, in ambedue i casi si avrebbe una neutralizzazione del momento della scelta, l'eliminazione della conflittualità. Ma la pretesa del fondamento si mostra impossibile alla luce della riflessione teorica schmittiana perché non riesce in realtà a porre il fondamento come *primum* e a spiegarne la stessa produzione.

Il non fondarsi su nulla della decisione si risolve innanzitutto nella critica alla posizione della norma come oggettivo e universale fondamento. Schmitt attacca a fondo la pretesa di ridurre il problema giuridico a quello della norma intesa astrattamente nella sua dimensione formale. Ciò che in tal modo verrebbe eliminato è l'aspetto politico del diritto, e dello stesso Stato quando esso è visto come lo Stato in cui non gli uomini, ma la legge comanda. Nella concezione basata sull'impero della legge ciò che viene taciuto è *chi* decide: quando Locke afferma che «la legge dà autorità» ciò che non vede è che la legge non dice a *chi* dà autorità. Ma ciò che più importa è non tanto di mostrare l'aspetto ideologico del nascondimento dei soggetti del potere da parte di una tale concezione neutralizzante, quanto piuttosto di riscontrare che in tale concezione ciò che rimane di non spiegato è la stessa *produzione della norma*. La norma infatti può valere quando si ha una strutturazione *normale* dei rapporti di vita. L'ordinamento giuridico ha senso solo in una situazione di ordine: è dunque ad esso indispensabile che sia creata una situazione normale, e *sovrano* è chi decide se tale stato di normalità regni davvero[38]. È lo stato d'eccezione a mostrare la primarietà della decisione, e cioè il fatto, per dirla con un paradosso, — come dice Schmitt — che l'autorità statale non ha bisogno di diritto per creare diritto.

La negazione della norma come fondamento comporta la critica schmittiana a quella riduzione tutta contemporanea, che sarebbe registrata da Weber e da Kirchheimer, della legittimità a legalità[39]. Tale riduzione che riporta la decisione al fondamento di qualcosa di normativamente preesistente, a una serie di norme precedentemente valide, non riesce a spiegare il prodursi di nessuna nuova costituzione né i mutamenti costituzionali.

Anche l'analisi storica della comparsa e dello sviluppo del pen-

siero normativista mostrerebbe per Schmitt la priorità della decisione e del concetto di sovranità. Infatti la fiducia in regole universali fu possibile solo dopo che il grande Leviatano ebbe svuotato di potere le cerchie particolari e le realtà cetuali e ricondotto ad unità la comunità politica partendo da una *tabula rasa* in quanto ad ordinamento giuridico e comunità[40]. È in questo nodo, rappresentato teoricamente da Hobbes, che si può ravvisare come il contratto sia possibile solo grazie al sovrano che si rende garante dell'ordinamento. Consenso e dominio sono legati: il patto che accetta il sovrano è reso possibile dallo stesso sovrano. Solo in questa situazione, in cui sono private del potere le cerchie particolari e si ha l'unità della comunità politica assieme all'unità della sovranità, e in cui ogni uomo è legato dal patto ad ubbidire al sovrano, è possibile parlare di uomo in quanto uomo e si può diffondere il diritto razionale basato sulla oggettività e validità della norma[41].

La primarietà della decisione ha dunque il significato della critica alla norma come fondamento e dell'indicazione del modo di produzione del fatto giuridico. Tale posizione non si può invece convertire nella semplicistica affermazione dell'arbitrio soggettivo come risulta palesemente dalla stessa critica schmittiana alla concezione che riduce lo Stato alla forma della legge. Infatti, paradossalmente, proprio in questa concezione della sovranità della legge, che comporta la neutralizzazione delle volontà personali, si manifesta l'arbitrio e il soggettivismo nella forma più pura, quella che spesso viene attribuita al «decisionismo» schmittiano. L'impero della forma della legge, qualora avesse come esito l'equiparazione del diritto con ogni procedura formale fuori dal presupposto (che è appunto solo *presupposto*) della congruenza di diritto e legge formale, si trasformerebbe in una cieca soggezione alla pura decisione del legislatore — chiunque esso fosse; si attuerebbe così una assoluta dipendenza del comando dalla volontà al di fuori di ogni contenuto. Si determinerebbe il «sic volo sic jubeo» nella sua forma più ingenua, che Schmitt appunto critica e che non può dunque intendere come il senso della primarietà della decisione da lui affermata.

Ma la critica al fondamento ha anche un'altra direzione, quella della esclusione di un soggetto *pre* e *a*-politico, che si costituisca cioè come tale fuori della sfera politica e appaia legittimato nella sua detenzione del potere politico. La posizione di un tale *soggetto* sarebbe ancora fondazione della politica e neutralizzazione dello scontro. Nelle grandi categorie della neutralizzazione, metafisica,

morale, economica, si può vedere di volta in volta emergere, assieme a una forma di razionalità universale e oggettiva, anche un soggetto privilegiato, che perde il suo carattere di settarietà proprio perché fondato su un piano oggettivo, non-politico, e rivestito di un compito universale[42]. Ma tale forma di soggettività è negata da Schmitt. Lo stesso popolo, come si è visto, non si costituisce come soggetto se non attraverso la decisione e dunque la sua messa in forma politica. Se la soggettività si manifesta nella decisione in atto[43], essa coincide con la critica del soggetto come fondamento, come sostanza che si determina prima e indipendentemente dalla decisione e dalla politica. «Sovrano è chi decide nel caso d'eccezione»: se si tiene presente che tale proposizione non vuol descrivere un momento abnorme della vita politica, ma invece esprimere in maniera emblematica e in un momento di particolare evidenza ciò che sempre in essa ha luogo, che sta alla radice della stessa situazione normale, si può notare come la soggettività non sia prima e fuori della funzione della decisione, e perciò non si possa individuare astrattamente e a-priori un soggetto legittimante la decisione.

Questa duplice critica del fondamento non si risolve in una concezione della totale indipendenza della decisione dal complesso delle condizioni concrete in cui si dà, dalla concreta *Verfassung* in cui la decisione ha effetto. Il problema che Schmitt lascia alla nostra riflessione può ancora essere espresso come *complessità della Verfassung* e *soggettività della decisione*. Tale rapporto, al di là degli esiti che Schmitt ha voluto indicare, è per noi *problema*, né può andare risolto dalle esperienze teoriche a noi più vicine, che, pur fornendo strumenti utili all'analisi di quella complessità in cui il politico ha luogo, tendono a risolvere la soggettività della decisione nel suo essere *funzione* di un intero complesso, rischiando di perdere nuovamente il nocciolo della politica in un altro quadro neutralizzante.

Per Schmitt, se è vero che la decisione non equivale all'arbitrio soggettivo, ma è calata in quella concreta situazione costituzionale nei confronti della quale non bisogna mai chiudere gli occhi[44], resta anche vero che essa è qualcosa di radicalmente *altro*, mai deducibile né risolvibile nella complessità della costituzione: mai dunque perde la sua soggettività rendendosi semplice *funzione oggettiva* del complesso di condizioni in cui ha luogo.

Ancora una volta è utile il rimando a un momento alto della filosofia classica tedesca. In Hegel la *Verfassung*, concreto intreccio di società e Stato, non elimina il momento della decisione, della

sua alterità e soggettività. Perciò il monarca al cumine dello Stato appare significare una dialettica in cui il processo mostra la necessità della decisione, e d'altra parte questa appare come autodeterminazione, come ciò che ha inizio solo da sé[45]. Ma con Schmitt siamo al di là della soglia determinata dalla teoria classica di Hegel. Il suo recupero del *problema classico* avviene dopo la crisi nietzscheana dei valori e l'assetto costruttivistico della razionalità weberiana. Decisione e costituzione in Hegel, nonostante la tensione espressa dalla funzione della contraddizione nella costruzione del quadro politico, si chiude purtuttavia nell'unità dello Stato, che appare come *soggetto*. Tale unità — certo estremamente tesa e segnata dalla contraddizione — appare sempre più difficile con Schmitt e ciò è evidente nel modo in cui si pone il problema della soggettività, e in cui appare tramontato definitivamente il *soggetto borghese*.

Un primo passo in questa direzione è costituito dallo stesso superamento hegeliano del soggetto borghese, il quale, per avere compimento deve negarsi e trovare nella morte per lo Stato il suo esito. Tale superamento è consolidato in Schmitt: il soggetto borghese non è più fondamento e artefice della decisione politica: si trova schiacciato nel rapporto decisione-costituzione. È significativo il peso dato da Schmitt al pensiero hobbesiano, nel quale gli uomini come individui sono *autori* delle loro azioni solo mediante la figura del sovrano come *attore*. Se la soggettività si esprime nella decisione propria del momento della rappresentazione, essa consiste tuttavia nella capacità di mettere in forma politica una realtà sempre più complessa. Paradossalmente l'enfatizzazione dello Stato che si ha nella figura dello Stato totale porta all'esplosione la stessa figura dello Stato, che appare sempre meno determinabile nel momento in cui tutto si fa politico. La decisione appare allora sempre meno unificabile nello Stato, sempre più dislocata da esso; l'obbligazione politica si distingue ormai irrimediabilmente dallo Stato[46] e la stessa soggettività perde quel senso pieno che aveva nella statalità hegeliana e nella forma della spiritualità.

NOTE

1. C. SCHMITT, *Nehmen/Teilen/Weiden*, già pubblicato in *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln, Greven Verlag, 1950 e ripubblicato, da ultimo, in *Verfassungsgeschichtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialen zu einer Verfassunslehre*, Berlin, Dunker & Humblot, 1958, tr. it. in *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, p. 295.

2. Superare i limiti della specializzazione non significa «negare il valore delle ricerche specifiche» né impiegare «generalizzazioni filosofiche» o «clausole generali del diritto naturale» (*Ibid.*, 296).

3. La stessa struttura della ricerca specialistica è possibile grazie alla posizione di problemi che vanno al di là dei suoi confini e che condizionano la sua costituzione e il suo sviluppo. Si veda su ciò M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1922, sp. p. 530, tr. it. di A. Giolitti in *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1976, p. 13, e *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit., p. 166, tr. it. in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1974, p. 19. Una riflessione sulla non chiusura del discorso weberiano sugli specialismi è contenuta nel mio *Razionalità e decisione: la produttività della contraddizione*, in P. ROSSI, R. BODEI, R. RACINARO, P. SCHIERA, G. DUSO, *Weber: razionalità e politica*, Arsenale, Venezia 1980, sp. pp. 93-96.

4. Cfr. la premessa schmittiana all'edizione italiana di *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 21. «Classico» qui non ha il senso, corrente nel dibattito odierno, di una razionalità esaustiva che domina con il suo apparato categoriale il reale, ma piuttosto quello dell'emergere di ciò che è originario e viene nascosto da una ragione che tende all'esaustione e al dominio, così come viene posto tra parentesi da una ragione tutta risolta nella sua costruttività.

5. È utile a questo proposito ricordare il significativo allineamento operato da Schmitt tra crisi dei valori e loro rifondazione (Nietzsche, Weber, Scheler) in *Die Tyrannei der Werte Ueberlegungen eines Juristen zur Wert-Philosophie*, nell'aumentata seconda edizione in *Säcularisation und Utopie, Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburstag*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin 1967, pp. 37-62, tr. it. *La tirannia dei valori*, in «Rassegna di diritto pubblico», nuova serie, 1970, n.l, pp. 1-28.

6. *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 105.

7. Cfr. *Die Wendung zum totalen Staat*, del 1931, ripubblicato in *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1940, p. 153.

8. C. SCHMITT, *Verfassungslehre*, Leipzig 1928, ora Dunker & Humblot, Berlin 1970, p. 4.

9. Si pensi ad autori quali Hintze, Brunner, e più recentemente Koselleck, Conze, Böckenförde, che sono stati introdotti in Italia dal lavoro critico e di traduzione di P. Schiera. Per l'origine e lo sviluppo della *Sozialgeschichte* si possono utilmente vedere G. OESTREICH, *Le origini della storia sociale in Germania*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» II (1976), pp. 295-336, e G. CORNI, *La «neue Sozialgeschichte» nel recente dibattito storiografico tedesco*, in «Annali», cit., III (1977), pp. 513-540.

10. Rimando per il concetto di *Verfassung* in Hegel come unità di sociale e politico al mio *Rivoluzione e legittimazione in Hegel*, in AA.VV. *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, De Donato, Bari 1979, pp. 139-203, sp. il paragrafo «*Bürgerliche Gesellschaft, Stände, Verfassung*».

11. Appare utile riaprire problematicamente la proposta — per altro legata al tentativo di evidenziare il mutamento dei modelli — di M. BOVERO, *Il modello hegelo-marxiano*, in N. BOBBIO, M. BOVERO, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano 1979.

12. Cfr. G.W.F.HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, vol. II, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974, par. 265, cfr. *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. F. Messineo, Laterza, Bari 1974.

13. *Il concetto di 'politico'*, p. 146.

14. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, ann. al par. 273.

15. *Ibid.*, ann. al par. 279.

16. *Il concetto di 'politico'*, pp. 106-107.

17. *Staat, Bewegung, Volk. Die dreigliederung der politische Einheit*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1932, tr. it. *Principi politici del nazionalsocialismo*, a cura di D. Cantimori, Sansoni, Firenze 1935, p. 212.

18. Sulla centralità in Hegel del ceto dei funzionari e sul ruolo della *Bildung* si veda G. PAVANINI, *Hegel, la politica e la storia*, De Donato, Bari 1980: sui funzionari nel mondo tedesco si veda il noto R. KOSELLECK, *Preussen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart, 1975^2.

19. *Verfassungslehre*, p. 5. Le riflessioni qui svolte sul rapporto di decisione, costituzione e politica concordano con la via interpretativa indicata da P. Schiera nel saggio contenuto in questo stesso volume. In rapporto al concetto di *Verfassung* di cui si parla nel testo, contrapposto a quello di costituzione formale è interessante l'elaborazione di Mortati del concetto di «costituzione materiale» (cfr. C. MORTATI, *La costituzione in senso materiale*, Milano, Giuffrè, 1940.

20. È significativo che Mortati pieghi la coppia concettuale di amico-nemico a quella, considerata come primaria, di comando-obbedienza: questa infatti ha il suo significato all'interno del concetto di costituzione (cfr. C. MORTATI, *Brevi note sul rapporto di costituzione e politica nel pensiero di Carl Schmitt*, in «Quaderni fiorentini per una storia della moderna cultura giuridica», II (1973), p. 518. Del resto la primarietà della coppia comando-obbedienza era già stata avanzata da J. FREUND, *L'essence du politique*, Sirey, Paris 1965. La posizione di Mortati rischia però in questo modo di perdere quella specificità del politico su cui giustamente insiste G. MIGLIO nell'*Introduzione* a *Le categorie del 'politico'* e nell'intervento contenuto in questo testo.

21. Nelle moderne democrazie il concetto di popolo è legato a quello di Stato, il quale è infatti definito: «*Status politischer Einheit eines Volkes*» (*Verfassungslehre*, p. 90, 205 ecc.)

22. *Verfassungslehre*, p. 10.

23. C. SCHMITT, *Volksentscheid und Volksbegehren*, Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig 1927, pp. 31 ss. e *Verfassungslehre*, pp. 238 ss.

24. *Verfassungslehre*, p. 242.

25. *Voksentscheid und Volksbegehren*, p. 37.

26. *Ibid.*, p. 35.

27. Cfr. *Verfassungslehre*, p. 79, e anche 311, dove quello di nazione è visto come un *Bildungsbegriff*, a differenza di un concetto di popolo privo di forma: «*nur ein gebildetes Vok im Sinne von Qualitäten wie menschlicher Wille und menschlichem Selbstbewusstsein ist eine Nation*».

28. Cfr. La *Vorbemerkung*, che porta come sottotitolo «l'opposizione di parlamentarismo e democrazia» in C. SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Dunker & Humblot, Berlin 1961^3, p. 14.

29. *Verfassungslehre*, p. 234.

30. *Ibid.*, pp. 271-272.

31. *Die geistesgeschichtliche Lage*, p. 13.

32. *Ibid.*, p. 22.

33. *Verfassungslehre*, p. 225.

34. C. SCHMITT, *Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff*, (1924), poi in *Positionen und Begriffe*, pp. 19-25; il saggio dallo stesso titolo di R. Thoma è pubblicato nel 1923 in un volume in onore di Weber.

35. *Verfassungslehre*, p. 205.

36. Per questa presenza della trascendenza nella lettura schmittiana di Hobbes specie nel saggio *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in «Der Staat», IV (1965), n. l, pp. 51-69, si veda il saggio di A. BIRAL, *Schmitt interprete di Hobbes*, contenuto nel presente volume.

37. Per il dibattito italiano si veda l'esauriente saggio di C. GALLI, *Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», IX (1979), pp. 81-160.

38. C. SCHMITT, *Politische theologie. Vier kapitel zur Lehre von Souveränität*,Dunker & Humblot, München-Leipzig 1922, 1934^2, tr. it. in *Le categorie del 'politico'*, p. 39.

39. C. SCHMITT, *Legalität und Legitimität*, Dunker & Humblot, Leipzig-München 1932, tr. it. parz. in *Le categorie 'del politico'*, p. 218.

40. C. SCHMITT, *Ueber die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1934, tr. it. parz. in *Le categorie del 'politico'*, p. 275.

41. Sull'emergere contemporaneo di diritto dell'uomo come soggetto individuale, svincolato dalle diverse situazioni cetuali, e del senso assoluto dello Stato si veda R. SCHNUR, *Individualismus und Absolutismus*, Dunker & Humblot, Berlin 1963, tr. it. di E. Castrucci, Giuffrè, Milano 1979.

42. Sul problema della «legittimazione» del soggetto della politica mediante la morale, si veda R. KOSELLECK, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Phatogenese der bürgerliche Welt*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1959; tr. it. G. Panzieri, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1972.

43. Si pensi alle opposizioni che Schmitt avvicina tra loro in *I tre tipi di pensiero giuridico*, in *Le categorie del 'politico'*, p. 261, dove accanto alla coppia norma-decisione viene posta quella di oggetto-soggetto.

44. *Legalità e legittimità*, in *Le categorie del 'politico'*, p. 232.

45. Cfr. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., ann. al par. 279.

46. Si veda l'insistenza di Miglio (nel presente volume e nella *Presentazione* a *Le*

categorie del 'politico') nel sottolineare la radicale distinzione tra l'obbligazione politica e l'obbligazione giuridica del contratto scambio che occupa lo spazio dello statuale.

GIACOMO MARRAMAO

CARL SCHMITT: LA DECISIONE SENZA PRESUPPOSTI E IL FANTASMA DELLO STATO

1. I due sostegni del concetto di potere in Weber sono dati dallo schema di scopo e dalla struttura di comando: il potere si costituisce come intreccio — e correlazione in verticale — tra razionalità formale e trasmissione gerarchica delle decisioni. A differenza di quanto scrisse Kelsen — due anni dopo la morte di Weber — in *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff,* la teoria weberiana della legittimità non implica alcuna identificazione dello Stato con l'ordinamento giuridico-normativo: se così fosse, la tematica della legittimità finirebbe, in Weber, per risolversi o per appiattirsi su quella della legalità. È indubbio, tuttavia, che il modello weberiano è contrassegnato — in specie, e in misura crescente, negli ultimi anni — da una sorta di schizofrenia teorica, che si manifesta in un drammatico e irrisolto pendolo tra *disciplina burocratica* (intesa come «il modo *formalmente più razionale* di esercizio del potere») e *potere carismatico* (inteso come unica forza capace di produrre impatti innovativi). A questo dilemma sembra impercettibilmente alludere l'oscillazione di Weber tra due sentimenti che polarizzano l'ultima fase della sua riflessione, impedendole di approdare ad un esito univoco: l'angoscia della «gabbia d'acciaio» e l'inquietudine per l'affiorare di forme di agire emotivo-passionali (improntate alla *Gesinnungsethik*) che incrinano la compattezza e i requisiti legittimanti del «mondo amministrato».

In una sintesi *non più classica* nella sua stessa assunzione epistemologica — costruita sul sapere progettuale *versus* il sapere sostanzialistico-riflessivo che si arena nel cortocircuito di determinismo e teleologia —, Weber riproduce in forma dimidiata (e dilemmatica) la struttura binaria che attraversa il politico moderno sin dalla sua genesi: lo Stato come calcolo razionale, «machina machinarum» (Hobbes); la politica come effettualità, decisione tempestiva (Machiavelli) — il cui senso pare simboleggiato dalla serie di arazzi medicei che raffigurano altrettante variazioni del

rapporto tra il Tempo e l'Occasione (niente illustra meglio il sapore d'epoca della concezione machiavelliana dell'immagine del Tempo che «afferra l'Occasione per la chioma»...).

Vi è una tradizione di critica della teoria schmittiana che muove da una drastica riduzione della sua intera problematica a questo secondo lato, e trova il proprio denominatore comune nell'imputazione a Schmitt di un decisionismo occasionale fondato su «esistenze» assiomaticamente irriducibili a qualsivoglia metro o dimensione normativa. È la tradizione di critica inaugurata da Siegfried Marck e da Karl Löwith. Essa prende avvio da una particolare interpretazione, per la quale il concetto di politico affonda le sue radici nella contrapposizione tra *esistenziale* e *normativo*. L'esistenziale è, come tale, anti-normativo *par excellence,* per cui — scrive Marck — «la proposizione "la politica è destino" diventa in Schmitt addirittura una proposizione reversibile di identità»[1]. Se per Marck la definizione schmittiana del politico è resa possibile da un trapasso del fatticismo in misticismo, in quanto autonomia meramente tautologica (non commisurata ad alcuna «giustificazione» normativa) dell'esistente, Löwith svolge una critica ancora più radicale, concludendo che il paradigma occasionalista dissolve nella concezione di Schmitt ogni «centro» della vita spirituale, mancando una fondazione metafisica della decisione analoga a quella che sostiene in Marx la contrapposizione al soggetto borghese, in Kierkegaard la contrapposizione al soggetto romantico[2].

2. Quello di Schmitt sarebbe, dunque, un decisionismo *senza fondamenti*. Ma né Marck, né Löwith rilevano quanto questa «infondatezza» — questo «vuoto» di fondamento — sia legata a un'acquisizione in senso forte della svolta scientifico-filosofica di fine secolo: rimandi, cioè, come a suo naturale presupposto, a un *già avvenuto* processo di svincolamento dalle filosofie tradizionali della storia e dalle pretese organicistico-totalizzanti proprie della concezione reazionaria dello Stato. Questo lavorìo non è più l'oggetto centrale, ma la base e il punto di partenza della considerazione schmittiana del politico come dimensione irriducibilmente specifica ed autonoma. Il «nichilismo» schmittiano, il modo peculiare in cui si riaffaccia nella sua riflessione l'endiadi barocco-secentesca vuoto/decisione, è interamente pervaso dell'aroma del tempo: esso è, dunque, impensabile senza la critica del fondamento (e della metafisica occidentale in genere) portata a compimento

da Nietzsche[3]. Ma non è ancora su questo che s'intende centrare l'attenzione. Ciò che interessa piuttosto osservare in questa sede è che, in quegli stessi anni (prima metà degli anni '30), si comincia a profilare una linea interpretativa che — da Helmut Kuhn a Leo Strauss e, in Italia, a Delio Cantimori[4] — corregge l'imputazione di occasionalismo, ponendo in stretto rapporto la tematica schmittiana con i problemi nuovi saliti alla ribalta con il periodo weimariano. Kuhn e Strauss, in particolare (e in ogni caso con maggior chiarezza di Cantimori, che si colloca sostanzialmente lungo la direttrice tracciata dalla lettura di Löwith), invertono la tradizionale accusa di «decisionismo occasionale», indicando come *occasio* proprio la predominanza antipolitica liberale. L'*occasio* effettualmente operante alle origini della teoria schmittiana del politico è data dalla permanenza della neutralizzazione liberale nell'ordinamento weimariano, che ha conseguenze tragicamente paralizzanti riguardo al problema della Costituzione e del suo «custode» — e che trova una conferma clamorosa nelle stesse posizioni socialdemocratiche. La riflessione socialdemocratica degli anni '20 si concentra, a differenza della socialdemocrazia anteguerra, sul problema istituzionale. Essa assegna sì, nell'ambito della sua teoria del «capitalismo organizzato», le funzioni di «razionalizzazione», weberianamente intese, alla dimensione politico-statuale; ma sulla base di una netta riduzione del problema della legittimità a quello della legalità.

Attraverso un gioco riduzionistico di equazioni strettamente concatenate, la «razionalizzazione» viene omologata a «socializzazione» e quest'ultima a «democratizzazione»: il nocciolo di questa teoria dello Stato prodotta dal revisionismo «neo-classico» della socialdemocrazia mitteleuropea — che ha la sua sistemazione «disciplinare» più ampia e coerente nell'opera di Karl Renner — si risolve nella considerazione per cui la democrazia politica si realizza (e si compie) nella democrazia economica per mezzo della traduzione delle socializzazioni *de facto* in socializzazione *de jure*[5]. Ma — come vide con chiarezza un allievo (più tardi famoso) di Schmitt, operante nelle file della socialdemocrazia e collaboratore della hilferdinghiana «Die Gesellschaft»[6] — questa concezione dello Stato come mezzo di «tecnica sociale», per quanto si rifaccia spesso e volentieri all'autorità di Weber, dipende in realtà direttamente dal formalismo kelseniano. Dietro questa *reductio* in termini giuridici del problema dello Stato vi è infatti una riconduzione dell'avversario a concorrente, a partner di un gioco conflittuale, che è a sua volta la spia di un rapporto puramente passivo-

riflessivo nei confronti della Costituzione: una spia, cioè, della incapacità di leggere in essa il diagramma di relazioni dinamiche tra le nuove «potenze» prodotte dalla socializzazione[7]. La riflessione avviata dal postweberismo sulla molteplicità di «coni obliqui»[8] che formano un nuovo assetto di «Costituzione materiale»[9] sempre meno governabile entro le procedure formalizzanti del disciplinamento burocratico-amministrativo, e — attraverso la formazione di potenti gruppi d'interesse e la proliferazione di istituti informali della rappresentanza «funzionale» sottratti al controllo della tradizionale (e, per lo stesso Weber, indiscussa) mediazione partitica — inducono una crisi di legittimità che investe l'intera struttura dello Stato liberaldemocratico, aveva posto sul tappeto gli interrogativi di fondo dell'analisi di Schmitt (dando tuttavia ad essi risposte inadeguate o contraddittorie).

La lucidità e la crudezza del disincanto schmittiano sta proprio nella capacità — riconosciutagli dallo stesso Korsch, che recensì *Der Hüter der Verfassung* nella prima annata della «Zeitschrift für Sozialforschung»[10] — di cogliere come questi nuovi conflitti siano il sintomo di una crisi storica che investe non particolari aspetti o modalità di funzionamento, ma piuttosto la forma stessa dello Stato rappresentativo classico, riproponendo a un nuovo e diverso livello la questione della sovranità: livello che si qualifica nei suoi attributi essenziali attraverso la critica del normativismo kelseniano, che «risolve il problema del concetto di sovranità semplicemente negandolo»,[11] — e del «pluralismo» di Cole e Laski (proveniente, per Schmitt, dallo stesso ceppo della *Genossenschaftstheorie* di von Gierke), che lo dissolve disarticolandolo all'interno di una compagine individualistico-conflittuale, organicamente composta di potenze private e autonomie corporative.[12]

3. Ma — si diceva — la molla che fa scattare la disamina schmittiana delle categorie del politico è rappresentata dalla natura dei nuovi conflitti esplosi dietro la facciata restauratrice del «periodo di stabilizzazione» postbellico[13]. In questo senso è davvero fondamentale la conferenza del '29 *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* (ed è indubbio merito di Löwith averne segnalato la centralità all'interno della riflessione schmittiana). Non è qui il caso di tornare a sottolineare gli aspetti di sconcertante modernità di un testo che, per molti versi, si presenta come un magistrale affresco della «situazione spirituale del tempo». Si pensi soltanto ad espressioni (da molti giustamente valo-

rizzate) come: «I russi hanno appreso a memoria l'Ottocento europeo, ne hanno colto l'essenza e hanno tratto le conseguenze estreme dalle sue premesse culturali. Si vive sempre sotto lo sguardo del fratello più radicale che ci costringe a portare fino in fondo la conclusione pratica»[14]; oppure: «la Berlino di oggi (...) è più vicina, in linea d'aria culturale, a New York e a Mosca che non a Monaco e a Treviri»[15]. La modernità di queste frasi si spiega tuttavia solo a condizione di non fraintendere il senso della celebre teoria della successione dei *Zentralgebiete* che sta al centro della conferenza.

Se si interpretasse questa successione in chiave *geschichtsphilosophisch,* la critica a Schmitt finirebbe per trovarsi inesorabilmente inchiodata a un'arretratezza ben più pesante (e patetica) del suo stesso bersaglio. La teoria dei *Zentralgebiete* che scandiscono il mutamento delle «elités-guida» nel corso di «quattro secoli di storia europea»[16] tende, per l'appunto, a sottrarre l'ambito d'azione del politico ad ogni normatività spontanea, deterministica o teleologica: a emanciparlo, in una parola, da ogni filosofia della storia come processo «orientato». Gli «ambiti centrali» sono soltanto campi di neutralizzazione (o meglio: quei campi che nella situazione determinata di un'epoca vengono privilegiati nel quadro storico complessivo del processo di «secolarizzazione»), non forme o gradi di sviluppo dello spirito che risolvono e comprendono in sé tutte le determinazioni precedenti. La «vita spirituale» di ogni epoca resta per Schmitt policentrica[17]: ed è anche per questa ragione che — come si vedrà più innanzi — la categoria schmittiana di politico si costituisce in polemica aperta con tutte le visioni organicistico-ricompositive proprie della tradizione reazionaria. Contrariamente a quanto affermato da Löwith, nell'individuare l'ambito di neutralizzazione di questo secolo nella tecnica Schmitt si riallaccia solo per l'aspetto descrittivo (prendendone subito dopo le distanze dalle conclusioni) al *Kulturpessimismus* tedesco che — dalla metafisica del «Dio impotente» di Scheler all'«élite incidentale» di Ziegler, da Tönnies a Spengler, da Troeltsch a Rathenau — identifica nella tecnica una totalità artificiale e meccanica che uccide l'«anima». In realtà, Schmitt riconduce questa critica della cultura al residuare di un pervicace senso di impotenza: al «dubbio nella capacità di porre al proprio servizio il grande armamentario della nuova tecnica, che peraltro non aspetta che di essere utilizzato»[18]. È a questo livello di elevata intensità del rapporto tecnica-politica che va ripensata — nel concatenarsi dei suoi momenti costitutivi — la riformulazione schmittiana del problema della sovranità.

4. La ripresa del concetto classico di «sovranità» (che nel modello di Weber era sostituito da quello di *Herrschaft)* è mediata — si è detto in precedenza — dalla critica all'alterazione o dissoluzione di questo concetto da parte della teoria liberale e delle sue varianti «pluralistiche». Il nucleo centrale della polemica schmittiana nel corso di tutti gli anni '20 è dato dal *rifiuto della contrattazione* (e si vedrà tra breve quali implicazioni rechi in sé questo motivo — che Schmitt desume dall'osservazione attenta e partecipe dell'esperienza weimariana — per la definizione del concetto di «politico»). L'estendersi alla politica della forma-contratto equivale per essa a un certificato di morte: la dinamica «pluralistica» del conflitto e della transazione tra i diversi gruppi di pressione e «corpi» istituzionali porta inesorabilmente alla dissoluzione dell'unità sovrana dello Stato.

Ritorna così, dentro l'incandescente laboratorio europeo degli anni '20, il tema-principe della filosofia politica moderna — ma disarticolato nelle sue due componenti costitutive (e in tensione reciproca): lo specifico attributo della sovranità e la legittimità come assicurazione di un legame sociale *durevole,* come causa efficiente di uno *stabile* consenso dei governati. Contrariamente a quanto tendono ad avallare le interpretazioni intese ad omologarlo agli stereotipi di uno statalismo «reazionario» che drammatizza il problema dell'ordine e della stabilità istituzionale, Schmitt — almeno fino all'inizio degli anni '30 — centra decisamente il primo di questi due aspetti. La sua preoccupazione principale è di assumere il motivo classico della «teologia politica» a nucleo centrale della propria riflessione. Ciò non toglie, tuttavia, che egli condivida con Weber un elemento di essenziale discontinuità con quella tradizione: la crisi dei fondamenti su cui si reggeva il soggetto politico classico della sovranità. Qui la differenza radicale tra Schmitt e lo statalismo reazionario tedesco dell'Otto-Novecento, nel quale egli scorge infatti un ritorno a quell'utopia regressiva della pacificazione che riposa sulla pretesa di rifondare in chiave organicistico-corporativa l'identità statuale. Frequente ed esplicita ricorre, d'altronde, negli scritti schmittiani la polemica — già in precedenza ricordata — con le diverse varianti del corporativismo: dalla versione romantico-reazionaria di un Othmar Spann, a quella ben altrimenti articolata di un Gierke, fino allo stesso «pluralismo» di Cole e Laski. Il dispositivo della critica schmittiana si sorregge su due coordinate, entrambe essenziali alla determinazione del concetto di politico.

In primo luogo, il *criterio specifico* del politico non sta nel rifondare e nel ricomporre, ma nel *dirimere* e nel *dividere:* qui il significato più peculiare ed intrinseco del concetto di *decisione*

(Entscheidung)[19]. La teoria della decisione si pone in Schmitt *agli antipodi delle strategie fondazionalistiche.* Di per sé, la *Entscheidung* non comporta alcun riferimento a un soggetto costitutivo o a un fondamento (e ciò vale, in un certo senso, per la stessa *norma* kelseniana: anch'essa «senza fondamenti», nella sua qualità di figlia del disincanto weberiano). Il «politico», d'altronde, è definito da Schmitt fuori di ogni metafora spaziale: non luogo fisicamente delimitabile, ma «criterio», appunto, che acquista senso ed efficacia solo in rapporto con la *tonalità* di volta in volta prevalente nel contesto pluridimensionale della «cultura dell'epoca», riassunto nel concetto di *Zentralgebiet.* Il politico non s'identifica, né si riconcilia, con nessuno degli «ambiti centrali» che hanno caratterizzato il moderno processo di secolarizzazione della «teologia politica» (dalla teologia alla metafisica, dalla morale all'economia, fino alla contemporanea «era della tecnica»), ma li attraversa tutti destabilizzandone le funzioni «neutralizzanti».

In secondo luogo, la *validità* del politico non dipende da nessuna struttura giuridica, da nessun assetto istituzionale, da nessuna compagine costituzionale. Può solo «manifestarsi», mai realizzarsi-risolversi in essi. La ragione di ciò è *racchiusa* nella coppia oppositionale propria del «politico»: l'antitesi amico-nemico. Ma, proprio perché vi è racchiusa, non basta prenderne atto, assumendola nella sua (presunta) brutalità esistenziale. Non basta, cioè, descriverla: occorre *guardarvi dentro.* La peculiarità di quell'antitesi si rivelerà allora nei termini di una *rottura netta tra forma della politica e forma del contratto-scambio.*

La salvaguardia della specificità del politico è — com'è noto — rigorosamente vincolata alla condizione che nella coppia concettuale che lo connota non intervengano altri criteri distintivi (ad esempio: economici, morali, estetici, psicologici, ecc.): «Nelle drastiche alternative delle discipline accademiche tradizionali», si legge in una delle note esplicative introdotte nella riedizione del '63 di *Der Begriff des Politischen,* «amico e nemico vengono o demonizzati o normativizzati, oppure tradotti, in base ad una filosofia dei valori, nella polarità di valore e disvalore»[20]. «Nemico» è per Schmitt il nemico *pubblico (hostis),* non il nemico personale, privato *(inimicus)*[21]. Il concetto di *hostis* esclude non solo ogni referente di carattere emotivo, di valore, ecc., ma anche *ogni continuum tra il politico e il legame interindividuale.* Il politico si qualifica così come quel tipo particolare (particolarmente intenso) di «aggregazione» che dirime e innova, rompendo con il criterio neoclassico della *commensurabilità* degli «interessi» (ridotti a pura quantità, a «grandezze»). «Sovrano» è, allora, proprio colui che

decide su quello «stato di eccezione» che, «per la dottrina dello Stato di diritto di Locke e per il razionalistico XVIII secolo», rappresentava «qualcosa di *incommensurabile*»[22].

La polemica con il normativismo si specifica qui come critica al riflesso teorico dello «Stato neutralizzante». Sovrano sarà, dunque, chi si rivelerà capace di tracciare la linea di demarcazione tra «amico» e «nemico». Di ridisegnare i profili dell'antitesi politica dietro l'apparente normalità dell'equilibrio concorrenziale. Di mettere a nudo la tensione agonale neutralizzata in quella «situazione media omogenea»[23] che rappresenta la condizione di efficacia della norma giuridica e il prerequisito di vigenza della forma-scambio. È l'eccezione a costituire la *misura* della «regolarità» e della «normalità», non viceversa. È, quindi, nello *Ausnahmezustand* che si manifesta la verità e l'«essenza» della norma, il segreto del suo *dominio puramente formale:* «Sarebbe razionalismo conseguente», osserva Schmitt, «dire che l'eccezione non dimostra nulla e che solo la normalità può essere oggetto di interesse scientifico. L'eccezione confonde l'unità e l'ordine dello schema razionalistico. Nella dottrina dello Stato positivistica si incontrano spesso argomenti del genere. (...) Solo una filosofia della vita concreta non può ritrarsi davanti all'eccezione e al caso estremo, anzi deve interessarsi ad esso al più alto grado. Per essa l'eccezione può essere più importante della regola, e non in base ad una ironia romantica per il paradosso, ma con tutta la serietà di un punto di vista che va più a fondo delle palesi generalizzazioni di ciò che comunemente si ripete. L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione. Nell'eccezione, la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione»[24].

Uno Stato mero garante-custode della norma, dell'ordinamento giuridico-istituzionale dato, finisce per identificarsi e annullarsi in esso. L'equilibrio su cui si regge l'automatismo normativo non può più essere, in tal caso, innovato e trasformato, ma soltanto aggiustato e «ottimizzato». Ma una volta che — pervenuti all'ultima sponda della neutralizzazione-spoliticizzazione: l'era della tecnica — quell'equilibrio s'incrina, il destino dallo Stato sarà fatalmente quello di restarne coinvolto, assorbito senza residui. *Questo* Stato, per Schmitt, è morto (così come, per Nietzsche, è irrevocabilmente morto il Dio che oziosamente presiede all'ordine immutabile del mondo),[25] perché *ha perduto il monopolio del politico.* In questa morte, e in questa perdita, è racchiusa quell'intera

peculiarità che è anche l'intero dramma dell'epoca presente.

Ma è proprio a partire da questo esito che si affacciano le aporie più vistose della problematica schmittiana. Malgrado la lucidità della diagnosi della crisi dello Stato neutralizzatore, malgrado l'efficacia della critica ai presupposti del normativismo, il discorso di Schmitt accusa degli scompensi e dei vuoti, imbattendosi in un'oscillazione che, nel corso degli anni '30, finirà per risolversi in un avventuroso tentativo di saldatura tra le due dimensioni che egli aveva inizialmente curato a tenere distinte: il «politico» e lo «statuale» — fino alla riassunzione surrettizia del primo nel secondo (e all'inevitabile ripristino di capisaldi fin troppo noti della tradizione reazionaria).

5. Il concetto di sovranità tende ad assumere in Schmitt uno statuto ambiguo: ora formalistico, ora empiristico. Ciò consegue direttamente da quella sorta di codice binario che vi viene a costituire in conseguenza della distinzione tra politico e statuale, da un lato, e della correlazione tra la sovranità e il «chi» decide sullo stato d'eccezione, dall'altro. Il «soggetto» (ma meglio sarebbe dire il *Träger,* il portatore) della sovranità è definibile solo *fattualmente*: in termini esistenziali e non normativi. L'esistente è infatti, per Schmitt, contingente: non è mai, in alcun modo, *deducibile.* Siamo agli antipodi non solo del metodo marxiano della *Formbestimmung* (dove le *Daseinsformen* o *Existenzbestimmungen* sono ottenute per deduzione dalle categorie), ma anche di ogni possibilità d'individuare la costituzione dei soggetti storici concreti del conflitto e della sovranità attraverso la dinamica di rapporti di forza espressa dalla *Verfassung.* Per le «esistenze» non vi è infatti *Bildung*, processo di generazione-costituzione: vi è soltanto gemmazione. La decisione non è immanente alla *Verfassung* (se così fosse, Schmitt sarebbe esclusivamente un capitolo di storia del costituzionalismo tedesco otto-novecentesco), per il semplice fatto che essa è — come aveva notato già nel '32 Siegfried Marck[26] — *normtranszendent;* vale a dire, secondo la definizione datane dallo stesso Schmitt in *Politische Theologie,* «libera da *ogni* vincolo normativo», «assoluta *in senso proprio*»[27]. Non a caso, proprio in questa stessa opera, allorché si elencano — in base all'assunto che «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»[28] — gli analogismi che intercorrono tra teologia e giurisprudenza (ad esempio: trascendenza divina/trascendenza del sovrano, onnipotenza di Dio/onnipoten-

za del legislatore), viene stabilita una stretta correlazione in parallelo tra lo «stato di eccezione» e la funzione svolta in teologia dal *miracolo*[29].

La *Entscheidung* non è mai effetto o risultante di un processo di formazione-costituzione, ma viceversa *costitutiva* di esso. Che la decisione dia sempre luogo a una nuova *Verfassung,* non vuol dire assolutamente che ne dipenda. Sotto il profilo del rapporto legalità-legittimità non vi è differenza radicale tra la posizione di Schmitt e quella di Weber. La critica schmittiana a Weber — di ridurre (al pari del normativismo) la legittimità a legalità — è imputabile infatti in buona misura, come si ricordava inizialmente, alla forzata assimilazione delle tesi weberiane operata da Kelsen in *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*[30]. Se è vero che per Weber la legittimazione del potere non può essere fatta meccanicamente discendere dal semplice riscontro empirico dell'*effettività* (della continuità di un ordinamento coattivo che ottiene obbedienza), è altresì vero che per Weber, come per Schmitt, la legalità e l'ordinamento giuridico non sono la *causa* della legittimità, ma soltanto la sua *forma necessaria.*

Ma, oltre la soglia di questa dichiarazione di non-autosufficienza del criterio della legalità, la riflessione schmittiana sembra imbattersi in aporie ancora più vistose di quella weberiana. Sul versante propositivo, infatti, il politico sembra costituirsi nella sua irrelata e assoluta autonomia in opposizione speculare al formalismo della norma, come rovescio simmetrico della generalità-indeterminatezza dello schema liberale. In questa luce è possibile recuperare un aspetto della critica di Löwith: «Schmitt non può in realtà dire (...) dove il politico sia posto, se non in una totalità oltrepassante ogni determinato settore della realtà, *neutralizzandoli tutti allo stesso modo, sebbene in una direzione inversa a quella della spoliticizzazione*»[31]. Il problema, in un primo tempo espunto, della *durata* della relazione di potere si riaffaccia con prepotenza nei termini più schiettamente classici della «perpetuità» dell'ordinamento statuale. Il drastico cortocircuito tra motivo della decisione (e della sua portata innovativa rispetto agli automatismi giuridico-costituzionali preesistenti) e motivo dell'ordine finisce, per condurre Schmitt al riassorbimento surrettizio del tema del politico in quello dello Stato. Questo esito così «ovviamente» reazionario si spiega soltanto con la persistenza di una vena di nostalgia per la pacificazione simbolico-pontificale — profondamente radicata nel suo pensiero, ma spesso e volentieri trascurata dalle più recenti «riattualizzazioni» — di cui fornisce una spia significativa il suo spiccato interesse per la filosofia cattolica della Controrivoluzione: da de Maistre a de Bonald e — soprattutto — a quel Donoso Cortés dal quale egli riprese entusiasticamente la sprezzante definizione della borghesia liberale come «clasa discutidora»[32].

Proprio nel punto più alto e logicamente più cogente della critica postweberiana al liberalismo si annida, dunque, un sottile contrappasso. Esso assume la forma di un paradossale anacronismo, che si manifesta nell'incapacità di portare fino in fondo le conseguenze del riconoscimento che la dimensione statuale ha ormai irrevocabilmente perduto la propria «aura», ed è in se stessa espressione — in seguito al processo di deformalizzazione innescato dall'impellente necessità di introiettare nella struttura materiale della *Verfassung* le nuove dimensioni del conflitto e della rappresentanza «corporatista» degli interessi — di quella crisi della «sintesi» che segna il punto di avvio della grande cultura europea di questo secolo.

Il decisionismo di Schmitt ha il merito di prendere atto, a un alto livello di consapevolezza teorica, di un processo che si veniva producendo nella pratica (e che rendeva oltremodo problematica l'efficacia esplicativa del modello weberiano di razionalità burocratico-amministrativa): la scollatura, il non-parallelismo, l'asincronia tra *ratio* economico-produttiva e assetto politico-istituzionale. Ma ottiene questo risultato al caro prezzo di far dipendere linearmente le trasformazioni interne a una morfologia sociale sempre più segmentata e differenziata, dalla decisione assoluta del Soggetto-Stato. Se la costante di anti-neutralizzazione del Politico è indifferenza ai soggetti storicamente determinati che si costituiscono dentro la dinamica dei «mutamenti di forma» del diritto e dello Stato (come aveva genialmente intuito Franz Neumann[33]) — dando luogo a assetti sempre rinnovati della «Costituzione materiale» —, la Sovranità non è altro che sovrana indifferenza al sistema dei bisogni, degli interessi e delle relazioni di potere emersi dalla crisi dello Stato liberale.

Il costituirsi come *opposizione diametrale* al formalismo della norma[34] segnala, all'interno dell'opera schmittiana, la permanenza tutt'altro che residuale di un retaggio classico che ne rende oltremodo problematica la proiezione su quella dinamica di trasformazione delle società complesse che, già con la «stabilizzazione» degli anni '20, aveva messo irreversibilmente in crisi il paradigma weberiano di razionalità, fondato sulla stretta correlazione tra schema scopo/mezzo e struttura gerarchica di comando. Kelsen

aveva implicitamente toccato questo aspetto aporetico, quando si era posto il problema se dietro lo sdoppiamento di diritto e Stato non operasse una ipostatizzazione, in ultima istanza mitologica, dello Stato a Megasoggetto: ossia un'idea totemico-sacrificale del Politico. Il limite di fondo della concezione schmittiana (e della sua interpretazione in chiave decisionistica della teoria hobbesiana) starebbe, pertanto, nel ripristino del dualismo metafisico implicito nella sua sostituzione dell'ipostasi sostanzialistica alla categoria di relazione funzionale (altra questione è, naturalmente, quella dell'aporeticità in cui a sua volta s'imbatte l'identificazione kelseniana della relazione funzionale con il sistema delle norme). La forza della critica antisostanzialistica e antimeccanicistica — portata avanti nel corso degli anni '30 da Talcott Parsons — sta tutta nel rilievo che solo una *relatività* della decisione al sistema degli interessi, delle forze e delle diverse forme dell'agire che caratterizza la complessità sociale contemporanea può rendere l'azione del politico realmente efficace — e che solo questa relatività può assicurare la *durata* della relazione di potere, dare il senso della sua produttività come capacità di aprire dei varchi innovativi nel «sociale» e nell'«economico»[35].

6. Malgrado il riaffiorare di questo limite classico, resta il fatto che la critica schmittiana ha operato — dopo Weber, e sulle premesse di Weber — un poderoso disincanto sulla storia del politico borghese tra Otto e Novecento, mettendo indirettamente a nudo come la parzialità della «demistificazione» marxiana dipenda dalla sua appartenenza a quell'«epoca vittoriana» che privilegiava nettamente la dimensione interna rispetto alla dimensione internazionale del conflitto: l'opera di Marx, in sostanza, si trova al centro del periodo storico che Polanyi definisce suggestivamente «pace dei cento anni»[36]. È inevitabile che la forza di questo disincanto ritorni prepotentemente di attualità oggi che si è incrinato l'equilibrio «normale» delle relazioni internazionali, facendo salire nuovamente alla ribalta il problema superclassico della guerra e della pace.[37]. Sarebbe tuttavia, oltre che precipitoso, fuorviante voler dedurre da questa constatazione il convincimento che il politico sia destinato a riacquistare d'improvviso la sua antica «aura», o che sia spinto dalla cogenza dell'inesorabile legge dell'eterno ritorno a un'assunzione di responsabilità in termini di fattispecie bellica. Oggi appare infatti ancora più marcato che nel primo dopoguerra un tratto distintivo dell'epoca contemporanea, messo in

evidenza dallo stesso Schmitt nella *Premessa all'edizione italiana* (1971) della silloge *Le categorie del 'politico':* in primo luogo, lo Stato, in seguito al sorgere di nuovi soggetti «non più statali», ha perduto il monopolio del politico — come sono costrette ad ammettere anche le nuove teoriche della «crisi della democrazia», il cui asse di svolgimento si è spostato dall'obiettivo dell'«integrazione» a quello (più drammaticamente aperto e problematico) della «governabilità»; in secondo luogo, questo *trend* di oltrepassamento dello Stato da parte della politica viene a prodursi al culmine di un processo «di mezzo secolo» di storia, nel corso del quale «l'Europa ha perduto il ruolo di centro della politica mondiale»[38].

Il problema che qui insorge è se questa nuova costellazione internazionale chiuda definitivamente oppure apra a un nuovo livello il tema «classico» della teologia politica: ossia, quel «prodotto di una lunga simbiosi del pensiero teologico, filosofico e giuridico» che rappresenta una componente peculiare ed essenziale del «razionalismo occidentale»[39]. In che misura, dunque, è possibile raffigurarsi l'attuale situazione di crisi — risultato delle contraddizioni cui ha messo capo lo stesso processo di «secolarizzazione» — nei termini drastici di un ritorno al «classico»? Il quesito che si propone va oltre la (pur significativa) divisione di campo tra «monisti» e «pluralisti», concezione «monopolistica» del potere e teoriche del «potere diffuso» — oltre il margine di differenziazione che relativizza in termini funzionali la dimensione del politico alla molteplicità dei bisogni e dei saperi sociali attorno a cui si aggregano i «soggetti». È il problema della qualità e della specificità dell'«obbligazione politica» rispetto alla struttura in divenire della Costituzione, rispetto ai vincoli «contrattati» di razionalità-legalità che la connotano.[40] La definizione del politico come regno della *pax apparens* (e non — per riprendere l'endiadi di Tommaso d'Aquino — della *vera pax*), mentre apre il varco all'acquisizione moderna dell'*assoluta artificialità* della costruzione statuale, non comporta di per sé delle conseguenze univoche[41]. La questione dello statuto specifico della decisione come attributo peculiare della sovranità presenta sin dalle origini — come si è rilevato in precedenza — una struttura dimidiata, che produce una piega vistosa nella stessa «linea» Machiavelli-Hobbes. Il dilemma è reso con efficacia dall'iconografia barocca della sovranità, genialmente decifrata da Walter Benjamin[42]: lo scettro del sovrano simboleggia la decisione che, reggendosi nel vuoto, mette ordine nel caos. Il risvolto nichilistico del problema della decisione (rapporto vuoto-decisione) presente nell'iconografia barocca (in cui un allie-

vo di Schmitt, Roman Schnur, ravvisa la genesi del decisionismo politico-giuridico europeo[43]) — l'acquisizione dell'artificialità «manieristica» dell'ordine istituzionale, che ha ormai consumato fino in fondo la rottura con l'organicismo simbolico-pontificale — lascia impregiudicata la questione se l'«essenza» della sovranità stia nella sua trascendenza o nella sua immanenza alle forme di razionalità legale e di disciplinamento burocratico-amministrativo dello Stato. La stessa definizione di Gierke, dello Stato come oggetto dell'attività del sovrano, pone un problema di compatibilità con quella linea di storia politica e costituzionale che vede l'estremo compimento del processo di razionalizzazione-spersonalizzazione dello Stato assoluto nel modello prussiano, in cui la persona del sovrano acquista rilevanza solo nella sua qualità di «primo servitore dello Stato»: di vertice, dunque, di una macchina regolata (grazie al diritto pubblico) da un interno automatismo[44].

È inevitabile che il dilemma si riaffacci anche una volta abbracciata la più comprensiva, e più «evoluta», immagine del potere diffuso (quell'immagine, cioè, che si ritiene più consona e adeguata alla struttura delle «società complesse» contemporanee): può essere l'«essenza» del politico risolta nelle relazioni funzionali tra razionalità delle forme di *potere* e assetti interni agli ambiti specifici di *sapere?* E, se si aggiunge che tali assetti interni sono non patologicamente ma fisiologicamente agonali — attraversati dalla «contraddizione» — è la sostanza del problema a restare investita, o non piuttosto il grado della sua complessità? Da Machiavelli a Schmitt, da Hobbes a Weber, il politico moderno non conosce soltanto il campo di tensione tra uno e molteplice (unità del «governo» e pluralità della «partecipazione-rappresentazione» dei poteri-saperi diffusi) nella sua strutturalità elementare, nella sua figura scheletrica. Conosce anche la dieresi tra *occasio* e norma, eccezione e legge, *inventio* e disciplinamento. Non a caso, le odierne teoriche della «razionalizzazione» (e, segnatamente, la trasposizione in chiave «sistemica» della problematica weberiana del potere operata da Luhmann)[45] vincolano la radicalità della propria critica di ogni teologia politica alla pretesa di produrre una versione *puramente amministrativa* della teoria della decisione. Ma ciò finisce per destituire di senso lo stesso concetto di politica, per perdere di vista quell'«arcano» del potere che sta all'origine del suo codice simbolico — e che era ben presente a Weber quando affermava che lo Stato condivide con la sola religione la prerogativa del controllo della pulsione di morte. Tale prerogativa fa tutt'uno con il dilemma della sovranità, il cui enigma consiste nell'illuminare — nel produrre connessioni di senso (e di scopo) — e, simultaneamente, nel sottrarsi allo sguardo.

Che senso avrebbe, del resto, il magico appellativo di «Re Sole», se non ricordassimo l'affermazione di La Rochefoucauld che né il sole né la morte possono essere guardati in volto?

NOTE

1. S. MARCK, *«Existenzphilosophische» und idealistische Grundlegung der Politik,* in «Die Gesellschaft», Jg. IX, 1932, Bd. 2, p. 442.

2. Cfr. H. FIALA [pseudonimo di K. Löwith], *Politischer Dezisionismus,* in «Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts», Jg. IX, 1935, pp. 101-103 (trad.it. in «Nuovi studi di diritto, economia e politica», a. VIII, 1935, pp. 58-83); il saggio è stato successivamente ampliato e ripreso in K. LÖWITH, *Zur Kritik der geschichtlichen Existenz,* Stuttgart 1960, pp. 93-126 (trad.it., *Critica dell'esistenza storica,* Napoli 1967, pp. 113-161). Per una puntuale trattazione di questi aspetti, si rimanda alla rassegna di M. SURDI, *Critica della categoria del politico: 1932-1937,* in «Aut-Aut», 170-171, marzo-giugno 1979, pp. 197-228.

3. Cfr. J. HABERMAS, *Nachwort* a F. NIETZSCHE, *Erkenntnistheoretische Schriften,* Frankfurt am Main 1968, pp. 237 ss.; ID, *Einleitung* a *Stichworte zur «Geistigen Situation der Zeit»,* Frankfurt am Main 1979, pp. 33-34.

4. Cfr. H. KUHN, recensione a C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen,* in «Kantstudien», Jg. XXXVIII, 1933, pp. 190-196; L. STRAUSS, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen,* in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», Jg. LXVII, 1932, pp. 732-749; D. CANTIMORI, *La politica di Carl Schmitt,* in «Studi germanici», a.I, 1935, pp. 472-489. Per la recezione di Schmitt in Italia si può vedere ora la ricca rassegna di C. GALLI, *Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica,* in «Materiali per una storia della cultura giuridica», a. IX, n. 1, giugno 1979, pp. 81-160. In precedenza erano apparsi due saggi bibliografici, per dimensione e carattere più limitati: G. MALGIERI, *La recezione di Carl Schmitt in Italia,* in «Cahiers Vilfredo Pareto-Revue européenne des sciences sociales», a. XVI, 1978, pp. 181-186; S. VALITUTTI, *La fortuna di Carl Schmitt in Italia. Nota bibliografica,* in K. LÖWITH-S. VALITUTTI, *La politica come destino,* Roma 1978, pp. 85-101.

5. Per tutto questo complesso di questioni rimando ai miei precedenti lavori: *Il politico e le trasformazioni,* Bari 1979, e *Tra bolscevismo e socialdemocrazia: Otto Bauer e la cultura politica dell'austromarxismo,* in *Storia del marxismo,* Vol. III, t. 1, Torino 1980, pp. 239-297.

6. Mi riferisco a OTTO KIRCHHEIMER, e in particolare ai suoi lavori: *Weimar — und was dann? Entstehung und Gegenwart der Weimarer Verfassung,* Berlin 1930 (ora in ID., *Politik und Verfassung,* Frankfurt am Main 1964, pp. 9-56); *Verfassungsreform und Sozialdemokratie,* in «Die Gesellschaft», Jg. X, 1933, pp. 20 ss. (ora in ID. , *Funktionen des Staats und der Verfassung,* Frankfurt am Main 1972, pp. 79 ss.).

7. Cfr. O. KIRCHHEIMER, *Bemerkungen zu Carl Schmitts «Legalität und Legitimität»,* in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», Jg. LXVIII, 1933, pp. 457-487 (ora in ID, *Von der Weimarer Republik zum Faschismus,* Frankfurt am Main 1976, pp. 113-151). Sui rapporti tra la problematica schmittiana e le discussioni socialdemocratiche sullo Stato nel corso degli anni '20 si vedano anche le considerazioni di A. GURLAND, *Marxismus und Diktatur,* Leipzig 1930, pp. 68 ss.

8. L'espressione è adoperata da Walther Rathenau in *Der neue Staat* (Berlin 1919): «Lo Stato è già oggi una molteplicità di Stati ideali, una molteplicità di coni obliqui su una base comune, i cui apici si perdono nella nuvola parlamentare. Accanto allo Stato giuridico e a quello politico (...) vi è lo Stato militare, quello ecclesiastico, quello amministrativo, lo Stato della cultura *(Bildungsstaat),* quello dei traffici e quello dell'economia» *(Lo Stato nuovo e altri saggi,* Introduzione e cura di Roberto Racinaro, Napoli 1980, pp. 20-21).

9. L'adozione di questa ormai celebre espressione di Mortati non vuole essere affatto casuale, proprio in considerazione dell'influenza esercitata dall'opera di Schmitt sul giurista italiano. Si vedano, del resto, le pagine che Mortati dedica a Schmitt in *La Costituzione in senso materiale,* Milano 1940, pp. 55 ss.

10. K. KORSCH, recensione di: C. SCHMITT, *Der Hüter der Verfassung* (Tübingen 1931), in «Zeitschrift für Sozialforschung», Jg.I, 1932, pp. 204-205. L'argomentazione korschiana sfocia tuttavia nella classica riconduzione marxista della crisi interna alla *Staatsform* a espressione fenomenica di «un conflitto che sta ben più in profondo, ed è inerente — sulla base dell'attuale ordinamento economico — all'intero Stato borghese: la contraddizione tra le forze produttive in costante sviluppo e i rapporti di produzione di volta in volta fissati e l'antitesi e lotta tra le classi sociali che da questa contraddizione si produce» (ivi, p. 205).

11. C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität,* München-Leipzig 1934[2] (la prima edizione risale al 1922); trad. it. in ID, *Le categorie del 'politico',* a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, Bologna 1972, p. 47.

12. Cfr. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen,* München-Leipzig 1932 (ma il testo era uscito per la prima volta nel 1927 sull' «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik»); trad. it. in *Le categorie del 'politico',* cit., pp. 123-124. Sullo stesso tema si veda anche l'altro saggio schmittiano, *Staatsethik und pluralistischer Staat,* in «Kantstudien», Jg. XXXV, 1930, pp. 28-42 (ora in *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar - Genf - Versailles, 1923-1939,* Hamburg 1940).

13. Sui caratteri postliberali dell'«architettura» della stabilizzazione degli anni '20 si veda il volume di CH. S. MAIER, *Recasting Bourgeois Europe,* Princeton 1975 (trad. it., Bari 1979).

14. *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen* [1929], in *Der Begriff des Politischen,* trad. it. cit., p. 168.

15. Ivi, pp. 169-170.

16. Ivi, p. 170.

17. Cfr. ivi, p. 172.

18. Ivi, pp. 180-181.

19. Il termine *Ent-scheidung* indica lo stesso atto del distinguere al fine di una scelta espresso dal termine greco *krisis* (da *krinein,* «separare», «discernere»: significato che è alla base dei derivati «critica» e «criterio»), analogamente, del resto al latino *de-caedere.* Sul significato filosofico del tema della decisione in Schmitt si veda la ricerca di Christian von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger,* Stuttgart 1958, in specie pp. 54-57.

20. *Der Begriff des Politischen,* trad. it. cit., p. 110, n. 16.

21. Sul significato del discrimine tra *polemos, hostis,* e *ekthros, inimicus,* si veda anche J. HUIZINGA, *In de schaduwen van morgen,* Haarlem 1935; trad. it. (con il titolo: *La crisi della civiltà),* Torino 1962, pp. 77 ss. Si tratta, tuttavia di un'analisi radicalmente critica. Per Huizinga, alla base della schmittiana «dottrina dell'autonomia della vita politica, che si svolge sull'antitesi amico-nemico» opera

una «filosofia vitalistica» profondamente autocontraddittoria, perché riposante sulla pretesa di reintrodurre la nozione di «male» dopo aver destituito di ogni fondamento etico le nozioni di «amico» e «nemico». La definizione «scristianizzata» del male di qui risultante «gira a vuoto nel circolo vizioso della tesi accampata», menando dritto — è la conclusione di Huizinga — «a un satanismo innalzante il male a norma e a segnale luminoso» (ivi, p. 81).

22. *Politische Theologie*, trad. it. cit., p. 40.

23. Ivi, p. 39.

24. Ivi, p. 41.

25. Sul mito cosmogonico della morte del *deus otiosus*, — già oggetto delle importanti ricerche di Mircea Eliade —, e sui rapporti tra questo tema e quello della «Rinascenza» come *renovatio*, si vedano le considerazioni di EUGENIO GARIN, *Rinascite e Rivoluzioni*, Bari 1975, come pure quelle — recentissime — di MASSIMO CACCIARI, *Concetto e simboli dell'eterno ritorno*, in M. BERTAGGIA-M. CACCIARI-G. FRANCK-G. PASQUALOTTO, *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nietzschiana del tempo*, Napoli 1980, in specie pp. 68-69.

26. S. MARCK, *«Existenzphilosophische» und idealistische Grundlegung der Politik*, cit., p. 442.

27. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, trad. it. cit., p. 39 (corsivi miei).

28. Ivi, p. 61. Cfr. a questo proposito P. SCHNEIDER, *Ausnahmezustand und Norm. Eine Studie zur Rechtslehre von Carl Schmitt*, Stuttgart 1957; K.M.KODALLE, *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts «Politische Theologie»*, Stuttgart-Berlin 1973.

29. L'analogia stabilita da Schmitt tra l'*Ausnahmezustand* e il miracolo si rivolge polemicamente contro il «razionalismo illuministico» che sta alla base dell'«idea del moderno Stato di diritto»: questa idea si realizza infatti «con il deismo, con una teologia e una metafisica che esclude il miracolo dal mondo e che elimina la violazione delle leggi di natura, contenuta nel concetto di miracolo e produttiva, attraverso un intervento diretto, di una eccezione, allo stesso modo in cui esclude l'intervento diretto del sovrano sull'ordinamento giuridico vigente» *(Ibidem)*.

30. Cfr. H. KELSEN, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, Kritische Untersuchung des Verhältnisses zwischen Staat und Recht*, Tübingen 1922, p. 157 (e si veda al riguardo l'introduzione di R. Racinaro a H. KELSEN, *Socialismo e Stato*, Bari 1978, pp. XXVII ss.).

31. *Politischer Dezisionismus*, cit., p. 69 (corsivo mio).

32. J. DONOSO CORTÉS, *Essayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* [1851], in *Obras completas*, II, Madrid 1950, p. 649. Per il ruolo avuto da Schmitt nella rinascita cattolica tedesca del primo dopoguerra si veda il saggio di P. TOMMISSEN, *Carl Schmitt e il «renouveau» cattolico nella Germania degli anni Venti*, in «Storia e Politica», a. XIV, 1975, pp. 481-500. Una notevole influenza ebbe, nell'ambito del cattolicesimo tedesco, il suo saggio *Römischer Katholizismus und politische Form*, che, pubblicato inizialmente nel 1923, uscì due anni dopo con l'*imprimatur* vescovile nelle edizioni teatine di Monaco. Questa influenza è documentata da HANS BARION (in *Eunomia. Freundesgabe für Hans Barion zum 16. Dezember 1969*, Privatdruck, 1970, p. 207), il quale riprende il tema schmittiano dei due elementi caratterizzanti della forma politica della Chiesa cattolica (la *complexio oppositorum* e la funzione terrena di rappresentanza) nel volume collettaneo *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, hrsg. VON H. BARION, E.W. BÖCKENFÖRDE, E. FORSTHOFF, W. WEBER, Berlin 1968, Bd. II, pp. 13-59.

33. Cfr. F. NEUMANN, *Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», Jg. VI, 1937, pp. 542 ss. (trad. it. parziale in ID., *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, Introduzione di Nicola Matteucci, Bologna 1973, pp. 245 ss.).

34 «Die normlose Wille Schmitts löst das Problem ebenso wenig wie die willenlose Norm Kelsens»: così HERMANN HELLER in *Die Souveränität*, Leipzig-Berlin 1927, p. 62.

35. Cfr. H. KELSEN, *Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse*, in «Imago», Jg. VIII, 1922, pp. 97-141; T. PARSONS, *Max Weber and the Contemporary Political Crisis*, in «Review of Politics», IV, 1942, pp. 61-76; 155-172. Sull'interpretazione schmittiana di Hobbes si veda M. RUMPF, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlung der Frühschriften Carl Schmitts*, Berlin 1972.

36. Cfr. K. POLANYI, *The Great Transformation* [1944], trad. it., Torino 1974, pp. 5 ss. Sugli orizzonti «vittoriani» della concezione politica di Marx si veda T. PARSONS, *Max Weber and the Contemporary Political Crisis*, cit., pp. 61 ss.

37. Cfr. N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna 1979.

38. C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 21.

39. *Ibidem*.

40. Questo problema è stato sollevato, con esemplare lucidità e rigore, da GIANFRANCO MIGLIO nella *Presentazione* a *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 11.

41. *Summa theol.*, 2,2, qu. 23, cit. 2. Cfr. anche F. OLGIATI, *Il concetto di giuridicità e S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1943. Il complesso sfondo culturale di questo problema è ben presente a quell'importante contributo sulla «patogenesi del mondo borghese» che è costituito dal libro di R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna 1972.

42. W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, ora in *Gesammelte Schriften* I, 1, Frankfurt am Main 1974, p. 245 (trad. it. Torino 1971, p. 51). Sui rapporti Schmitt-Benjamin, si veda M. RUMPF, *Radikale Theologie. Benjamins Beziehung zu Carl Schmitt*, in AA. VV., *Walter Benjamin — Zeitgenosse der Moderne*, Kronberg/Ts. 1976, e — per il dibattito italiano — M. CACCIARI, *Intransitabili utopie*, Poscritto a H. HOFMANNSTHAL, *La Torre*, Milano 1978, in specie pp. 197 ss.; inoltre E. CASTRUCCI, *Violenza, diritto e linguaggio in Benjamin*, in «Prassi e teoria», a. V, 1979, n. 1, pp. 245-264.

43. Cfr. R. SCHNUR, *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie von Thomas Hobbes (1600-1640)*, Berlin 1963 (trad. it., Milano 1979, con una stimolante introduzione di E. Castrucci).

44. Si veda in proposito l'importante raccolta *Lo Stato moderno* a cura di E. Rotelli e P. Schiera, 3 voll., Bologna 1971-1974. Sullo «stile» di sovranità dominante nell'assolutismo, si veda la fine ricerca di R. zur LIPPE, *Naturbeherrschung am Menschen*, 2 voll., Frankfurt am Main 1974 (in particolare Bd. II, pp. 15 ss.; 327 ss.; 410 ss.).

45. Cfr. N. LUHMANN, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tübingen 1968; ID., *Zweck-Herrschaft-System. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers*, in «Der Staat», III, 1964, pp. 129-158 (trad. it. in ID., *Stato di diritto e sistema sociale*, Napoli 1978 [ed. ridotta della raccolta *Politische Planung*, Opladen 1971], pp. 173-214). Per uno sviluppo della tematica qui appena accennata rimando al mio saggio *Il «possibile logicum» come frontiera del sistema. Le dimensioni della razionalità da Weber a Luhmann* in «Il Centauro», a. I, n. 1, gennaio-aprile 1981.

ADONE BRANDALISE

RITORNO DEL «CLASSICO» E CRITICA DELLA RAGIONE STRUMENTALE

Che il lungo svolgimento, così ad un tempo inciso da perentori soprassalti e istoriato di revisioni e palinodie e, cionondimeno, tutto riferibile alla unità di una origine, del pensiero schmittiano e della singolare carriera che vi si accompagna, rappresenti tra l'altro anche un episodio non trascurabile dell'amministrazione condotta dalla cultura tedesca contemporanea della eredità di Max Weber, è circostanza generalmente ammessa[1]. Pure, l'ammissione sembra prevalentemente assumere le movenze dell'esorcismo, come se l'attraversamento del senso dell'esperienza schmittiana rischi di svelare come essenziale «decisione» costitutiva della sua forma un nodo che la connette troppo strettamente alle fondamentali scelte cui deve la propria identità quella weberiana. Troppo, almeno, perché si conservino alcune rimozioni cui le normalizzazioni metodologistiche che hanno segnato tanta parte della fortuna di Max Weber devono molto della loro tenuta[2].

Spesso infatti l'immagine dell'esperienza teorica weberiana viene appiattita su di uno soltanto dei suoi poli. La sua forma si riduce cioè alla pura congruenza tra le negazioni che delimitano la specificità delle singole sezioni specialistiche della ragione strumentale ed alla esibizione della solidarietà che lega tra loro le norme fondamentali dalle quali queste deducono il proprio ordine nel loro comune consistere di un'unica faccia rivolta verso l'interno dello spazio da esse prodotto e organizzato.

Ma se Weber non viene rinchiuso nella rigidità di un gesto benedicente i destini del formalismo, allora il complesso degli assetti teorici nei quali si sedimenta il suo pensiero cessa di apparire intenzionato solo alla disincantata conferma delle autodefinizioni metodologiche dei singoli specialismi o alla celebrazione etica del complemento di rinunce che si associa immediatamente alla autolimitazione cui lo specialismo deve la propria potenza, consentendo invece il rinvenire dello sfondo di senso in rapporto al quale il perimetro dell'elaborazione weberiana si pone come il luogo in cui tende più che altrove a mostrarsi la compessiva economia della

Rationalisierung[3]. «Mostrarsi», perché è nel suo movimento complessivo che il pensiero di Max Weber sa dar corpo e visibilità a quanto la sua formalistica ricapitolazione sistematica tende necessariamente a lasciar inesorabilmente cadere e, quindi, «mostrare» nella sua essenziale dinamica l'origine del «neoclassico» nel nesso che connette l'articolato della razionalità con quanto, irriducibile alla gamma delle sue possibilità logiche, si pone come suo limite costitutivo ma anche come luogo in cui l'assetto della razionalità custodisce la chiave del proprio riprodursi ed operare. Il nesso che lega, con la forza, la «potenza», prodotta dalla loro stessa separazione (dal loro costituirsi come separati), la dimensione dei valori e degli scopi con quella dei mezzi, lo squilibrio, la conflittualità, l'in-forme temporalità cruciale della politica con la concludenza e il tempo interno, garante di durata, delle grandi neutralizzazioni. Nesso che si ripete come grafo dello sviluppo nella sequenza di crisi e ricomposizioni nella vicenda storica contenuta nello svolgimento post-ottocentesco della forma Stato.

Nel momento in cui in Weber si risale dalla metodologia all'epistemologia si percorre anche la curva nella quale si rappresenta appunto la dinamica di questa origine: l'interiorizzazione della oggettività nella forma logica dell'operare dei saperi, il costruttivismo conoscitivo-pratico in cui si riproduce la tipologia ideale della scienza, indicano come regola fondamentale del loro gioco una decisione che lo struttura in quanto lo de-realizza, gli conferisce identità e potenza a partire da una rinuncia che occupa con la sua vuotezza paradossalmente «solida» lo spazio del fondamento: nessuna sintassi, per quanto lucidamente complicata, può ricomporre, assemblando le sezioni della razionalità, la globalità della ragione, perché la rimozione del reale come riducibilità dell'alterità a ragione che era il «proprio» della ragione classica diviene qui negazione (nel senso freudiano di de-negazione)[4].

Lo scarto epistemologico che si attua con questo passaggio (che non a caso, nel concerto delle più significative esperienze teoriche contemporanee a Weber si amplifica riattualizzando in simbiosi con la nuova centralità del tema del linguaggio il nodo «filosofico da sempre» della rappresentazione[5]) è quello che congiunge, come due anelli in una catena mediante i loro vuoti, il compimento del classico e l'essenza del neoclassico: l'intreccio dei saperi quanto più si infittisce tanto più evidenzia l'irriducibilità della rete di interstizi ad esso connaturata e svela che la sua consistenza non è quella di un territorio non ancora appropriato ma quella di un prodotto dello stesso ciclo produttivo che produce le forme della

razionalità (ciò che nei suoi momenti più alti di autoconsapevolezza storica la psicoanalisi dimostra di sapere dichiarando il linguaggio condizione dell'inconscio).

Va delusa così la pretesa di una globale riconciliante messa in forma del prodursi-produrre dei saperi capace di liquidare la crisi che i singoli specialismi espellono dal proprio interno assetto per riesperirla come contesto concreto del loro operare. Così, in altri termini, si metamorfosa nella complessità dei percorsi della razionalità il classico «arcano» dello Stato[6].

Non è un caso che i fondamentali ingredienti culturali sui quali opera la immaginazione epistemologica weberiana siano sostanzialmente legati alle elaborazioni più mature della scienza giuridica ottocentesca, dove alla crescità in quantità e in complessità del rapporto Stato-Società fa da contrappunto la consapevolezza giuspositivistica dell'autonomia della costruzione del diritto, e dove si fa strada l'evidenza della radicale differenza tra la forma costituzionale dello Stato e l'edificio formale dell'ordinamento giuridico e la qualità del loro obiettivo funzionamento all'interno di quei processi materiali in rapporto ai quali essi concretamente consistono[7]. Differenza che costituisce lo spazio in cui si apre la tematica della amministrazione e della burocrazia, dimensione progressivamente destinata ad espandersi nella tensione tra l'insufficienza del repertorio dei modelli e dei relativi saperi in cui si dispiega l'idea classica di Stato, e l'esigenza di formazione di quanto si presenta come il debordante prodotto del suo svolgimento storico[8].

Che tale dimensione sia quella che offre all'intera elaborazione weberiana lo stimolo e la giustificazione di una sua ben evidente proiezione pratica è nell'ordine dell'ovvio. Ciò che più conta invece è che il suo costruirsi tutto in rapporto alla forma classica di Stato, come organizzazione di uno spazio che ne denuncia materialmente gli intrinseci, originari limiti, ma anche come complemento che ne consente la conservazione, in altri termini il suo accettare lo Stato rimuovendolo come problema, è quanto decide contemporaneamente la gamma delle possibilità destinate a evolversi nel suo sviluppo e i limiti e le essenziali istituzioni della razionalità che si struttura in simbiosi con essa. In tal senso, la messa in parentesi di quanto retrostà alla rappresentazione di valori e scopi che lo specialismo produce ad uso interno appunto per demarcarsene, e la ricomposizione del permanere costante nel tempo della forma classica nel tempo convenzionale del sapere particolare, riproducono il movimento tipico di una immaginazione giuridica (e

in questa prospettiva il privilegiamento del filtro formalistico kelseniano nella interpretazione del versante politico-giuridico della produzione weberiana è *lectio facilior* ma certo non manca di radici), ma soprattutto ciò che esse convergono a porre in luce è la continuità che congiunge, per così dire, geneticamente, la regola del loro gioco con l'incapacità di realizzare appieno la propria rappresentazione, di far coincidere senza incongruenze e discrasie forma istituzionale e processi reali, nella quale lo Stato vive come crisi il ritornare a porsi come problema di quanto risultava deciso, definito originariamente.

La soggettività che nello Stato doveva realizzarsi nella sua pienezza si ritrova a svolgere le sue figure proprio a partire da un vuoto, quello che separa Stato e Società civile, che si rappresenta tanto più evidente, quanto più si complica la loro dialettica, nella evanescenza della decisione[9] e che si trasmette attraverso il modello della logica normativo-istituzionale nell'ordinamento giuridico alla ricodificazione convenzionalistica del rapporto soggetto-oggetto nella struttura normativa delle scienze. Alla base del funzionamento della razionalità neoclassica non stà il superamento del classico, ma la sua complicazione, non la ricomposizione della crisi ma una sua diversa dislocazione. Ciò che supera (nel senso di non lasciarsene comprendere) la cultura ottocentesca dello Stato è la complessità praticamente intessuta dall'operare degli specialismi ma, né esaustivamente interpretata, né globalmente governata, dalle forme della razionalità, il confronto con la quale richiede che si vada a rivisitare la dimensione di quel fondamentale lessico categoriale della esperienza politica moderna, per così dire, il corredo cromosomico della forma Stato, che in essa trova il suo compimento[10]. Il ritorno al classico, praticato come ritorno *del* classico, come ripresentarsi perturbante e radicale del problema dell'origine, produce un'apertura teorica sul problema della complessità che si situa oltre il finalismo dello schema scopo-mezzo, oltre la miseria ideologica della critica, oltre il tentativo di dissimulare con il complemento della *Verwertung*[11] l'intrinseca inconcludenza della *Rationalisierung*.

È questa ci sembra la direzione in cui Schmitt convoglia l'eredità weberiana, ed è anche il senso di quella che potremmo definire la «pulsione epistemologica» che sorregge come un'anima d'acciaio il modellato pure così vario della ricerca politologica schmitttiana.

Alle radici del pensiero politico moderno e quindi dalla politica alla teologia. La genesi delle categorie della politica come secolarizzazione di un patrimonio concettuale elaborato dalla teologia rappresenta notoriamente una delle proposte più suggestive, convincenti e vulgate del pensiero schmittiano. Rispetto alle esigenze del nostro discorso, più che il merito storiografico di questa posizione rileva considerare come nel corpo stesso della teologia politica l'attraversamento schmittiano giunga ad individuare il nodo che congiunge, nel grande arco della deduzione della politica dalla teologia e quindi in tutta la parabola della vicenda in cui la forma classica di Stato ripete la propria identità sino a compiersi, l'origine alla meta[12] (per dirla in termini appaesati nel contesto culturale della *Teologia politica*).

La classicità di Schmitt tende a presentarsi in una doppia prospettiva. Da un lato essa è istanza propositiva, tensione a volersi come pratica efficace, ad occupare col pieno di un assetto lo spazio della crisi. La ricerca del classico è sotto questo profilo ricerca di ciò che sappia rimanere nel tempo, ciò che significa, assai meno banalmente, volontà di produrre una forma che sappia modellare il tempo secondo una propria misura, vale a dire uno stato che «veda» e domini in virtù della potenza della propria forma l'intera dinamica della realtà che in rapporto ad esso si evolve, *versus* i modelli liberali di Stato che più che descrivere e governare la realtà storica rappresentano solo un ingrediente di un gioco che li supera[13]. Lo stesso «occasionalismo schmittiano» con gli scarti e le torsioni spesso infelici ma sempre perspicui in cui si esprime, è manifestazione di questa volontà antiideologica e antiformalistica di espansione pratica della teoria. La stessa adesione al nazismo si estingue, prima che nell'opportunismo del dopo sconfitta, nella constatazione del fallimento hitleriano sul terreno della realizzazione di una realtà statuale in grado di porsi radicalmente oltre il quadro di problemi di Weimar[14]. Lo Stato totale, la cui concezione attrae e concentra tutto il pensiero schmittiano, si presenta appunto come il luogo dove il politico moderno porta a compimento il secolare lavoro dello Stato, illuminandone appieno l'origine e occupando lo spazio del suo «arcano» con la compatta unità efficace della decisione. Ma proprio il superamento del dualismo Stato-società civile nella superiore concretezza del *continuum* politico-giuridico che mette in forma la globale realtà dei rapporti tra soggetti (che non tanto quindi rende conto speculativamente della complessità, ma la «decide»[15]), fa apparire lo stato schmittiano, più che come un modello compiuto, come il nome dato nella *langue* della cultura dello statalismo tedesco, che per tanta parte in esso si ricapitola, ad una istanza che intrinsecamente la oltre-

passa. La sua «totalità», il suo prodursi tutto nello spazio costituente della decisione, vive non a caso un rapporto epistemologicamente prima ancora che politicamente difficile con l'intero patrimonio dei modelli teorici e attraverso i quali i saperi dello Stato hanno elaborato la propria operatività.

E a questa altezza si schiude la seconda prospettiva della classicità di Schmitt, quella in cui l'obiettivo del classico si presenta non come volontà di restaurazione ma come rappresentazione della radicalità del nuovo. La intenzione schmittiana qui confligge con la *ratio* dei materiali impiegati nella costruzione delle proposte nelle quali cerca di dirsi compiutamente, e qui il decisionismo schmittiano si svela vivere tutto nella tensione a rideterminare le condizioni culturali della propria formulazione: il fondamento «sul nulla» della decisione, che rischia, nel suo sempre possibile appiattimento sulla codificazione formalistico-giuridica del contesto di categorie che ne intessono lo svolgersi in discorso, di ridursi ad una inconsistente e gratuita asseverazione real-politica del positivismo giuridico[16], si pone come l'indicazione di una soglia oltre la quale è l'intero sistema in cui si articola il rapporto politica-diritto a cercare una propria ristrutturazione.

L'opposizione tra la dimensione dell'obbligazione politica e quella della obbligazione privata, la prima tutta giocata nella dissimmetria del conflitto aperto e del rapporto di forze perennemente in fieri, la seconda tutta composta nell'equilibrio della grande neutralizzazione giuridica, trova nel tema della decisione il luogo di una complicazione che sembra risituarne il senso in quanto tende a dar corpo e soluzione al problema del concreto prodursi dei suoi termini[17]. La decisione infatti non attiene esclusivamente all'ordine del politico. Il decisionismo costituisce per Schmitt anche un «tipo» del pensiero giuridico e là dove si trascuri il sintomo che traspare nella strategia con la quale in *Die drei Arten des wissenschaftlichen Denkens*, la posizione, tutta praticamente supportata in sede storica dal solo esempio hobbesiano, del decisionismo giuridico coinvolge nel proprio risucchio verso il politico istituzionalismo e normativismo, nella prospettiva di una sintesi capace di offrire uno strumento giuridico adeguato alle esigenze della politica, si rischia di perdere l'elemento essenziale del rivolgersi di Schmitt al tema della decisione, quello che connette decisione e complessità, che è poi il problema della produzione della decisione. L'opposizione politica-diritto vorrebbe che la decisione si situasse, coerentemente alla sua consanguineità con lo «stato d'eccezione» nel tempo «eccezionale» appunto della politica. Ma la

«decisività» della decisione sta nella sua capacità di produrre la forma del tempo che essa inaugura, quindi di durare. E qui il tempo della decisione si incontra col tempo delle neutralizzazioni: la compagine istituzionale-normativa, si potrebbe dire, immobilizza la decisione nel tempo e la riattualizza nella quotidianità del proprio esercizio (ciclo in cui si congiungono due *topoi* della problematica filosofico giuridica, il problema delle fonti e quello dell'interpretazione, praticati congiuntamente proprio parallelamente alla fase centrale dell'attività schmittiana, nella politica e nella tecnica del diritto colle quali, in altro ambiente e secondo altra genealogia culturale il realismo giuridico si misura esso pure con i cimenti dello Stato sociale[19]).

Ma è anche qui che stanno concretamente, storicamente, i nodi da sciogliere: ciò che consente all'edificio delle neutralizzazioni di durare è il permanere, il continuare ad operare, della decisione che si afferma attraverso di esso, la concretezza del funzionamento della norma e dall'intero ordinamento giuridico passa per un fittissimo tessuto decisionale dalla cui continuità dipende che la differenza tra *Verfassung* e costituzione «in senso positivo» non diventi problema insolubile. Ma è esattamente questo, o almeno ne è un aspetto dei più pregnanti, ciò che accade a Weimar. Il tempo della decisione è ormai tempo storico strutturato come perenne crisi, crisi come condizione stabile, come modalità evolutiva. A questo punto, la «durata», garantita dal tempo interno delle formalizzazioni neutralizzanti, non riesce più ad affermarsi sul reale, diviene limite della decisione più di quanto non ne sia strumento. Occupare lo spazio della crisi, «formandolo», l'intenzione per eccellenza «classica» della ricerca schmittiana, non può significare rimuoverlo formalisticamente né riempirlo con nuove «fondazioni» (né sul piano speculativo si danno nuovi «fondamenti»), richiede piuttosto che la decisione trovi un *medium* giuridico non refrattario (come lo sono tutti i modelli di pensiero giuridico esistenti) alla volontà che in essa si afferma, ma ad essa trasparente, dando vita ad una articolazione tra politico e giuridico che dia forma al tempo della crisi ponendosi all'altezza dei suoi ritmi, rinunciando alla pseudostabilità del fondamento, per aderire invece alla dinamica del nuovo.

In questa direzione Schmitt avanza nel progressivo sgretolamento della propria stessa cultura, interprete in questo come pochi della crisi dello *Jus publicum Europaeum*[20]. La decisione infatti, più che ritagliarsi uno spazio franco dal quale partire per scorrerie prevaricatorie su territori di pur sempre riconosciuti confini,

si pone invece come rottura di tutti gli equilibri e gli assetti fondati sulla sua rimozione. Il suo fondarsi sul nulla è il suo stare in relazione con tutto. Qui sta l'aspetto che la situa al centro del problema della complessità. La decisione come snodo teorico, tende a replicare sul piano epistemologico e quindi per la cultura politica, quanto è l'essenza della decisione in quanto tale: determinare un campo di possibilità, aprire uno spazio e un tempo definiti. La decisione cioè, in quanto piena efficacia individua un piano che è quello in cui si riconoscono cooperare tutti i fattori dell'efficacia: la decisione è fondata su nulla non perché «incorporea» ma perché solo nella dimensione da essa aperta le linee che compongono l'intreccio della complessità si incontrano a produrre realtà: norma, istituzioni, rappresentanza tessono attraverso di essa la rete di relazioni che ne garantisce la materialità. Ed è nella prospettiva della decisione che l'immagine della complessità, come risulta dal suo darsi come esito estremo della dialettica Stato-società, va riformata, riforma che trova all'altezza del problema del soggetto il suo più immediato punto di applicazione ma anche lo snodo problematico oltre il quale Schmitt sa andare, dando così fondo alle risorse «originarie» della sua cultura, soltanto «allegoricamente».

Si diceva poco sopra che l'attraversamento schmittiano del rapporto genetico teologia-politica conduce attraverso l'origine del classico alla sua «meta». Il rapporto tra il significato epistemologico della decisione e la sorte «post-moderna» del soggetto è quanto la riflessione schmittiana può avvicinarsi a cogliere solo andando dal nodo teologico della politica al nodo mistico della teologia[21]. Tutta la dedizione schmittiana allo studio di Hobbes, longeva quanto la carriera schmittiana stessa, porta in seno una sorta di emblema o cifra riassuntiva di questo passaggio.

Il «sistema a cristallo»[22], in cui si compendia lo Hobbes di Schmitt, trova la regola della propria strutturazione là dove più rischierebbe la inconcludenza: nel suo lato mancante, aperto sulla trascendenza. Nulla come l'intrinseca inappropriabilità di questa dimensione all'edificio razionale della stessa teologia dà forza logica ed efficacia pratica alle forme che si definiscono a partire dal limite da esso costituito, nulla imposta più laicamente il problema della rappresentazione.

Il taglio che separa nel cristallo (tanto più potente perché invisibile) la trascendenza dal gioco di cui essa stà all'origine, è anche quello che giudica l'utopia del soggetto rinascimentale (e che cala sulle teste coronate consegnandole come allegorie alla macchina della storia nella immaginazione benjaminiana del *Trauerspiel*) e

produce come separate, non come frammenti di una primitiva unità, ma originariamente e quindi irriducibilmente specifiche e diverse, la dimensione del pubblico e quella del privato, quella della politica e quella della morale, destinate a riprodursi e a complessificarsi nel rapporto Stato-società, che divide, in sintesi, l'intero repertorio delle forme da quanto è deciso, tagliato fuori, *ab origine*.

La rappresentazione è pura rappresentazione: Schmitt in buona sostanza non fa che ripetere che le forme non sono tramiti di espressività (si pensi alla critica benjaminiana dell'espressionismo in cui si rivela tanta parte dell'allegorismo dell'*Ursprung*), esse formano, ma rispetto al luogo del loro operare esse ad-vengono, calano nella loro identità da fuori. In questa prospettiva tutta la deduzione del politico dal teologico, tutta la vicenda quindi della forma classica di Stato può intendersi come tentativo di risarcire questa originaria mancanza attraverso il dispiegamento di potenzialità che è essa stessa a generare, sino a ritrovarla al compimento del ciclo, come snodo più avanzato verso un ordine ulteriore: dalla creaturalità del soggetto definito a partire dalla sovranità, attraverso la *Vergöttung* dello uomo nella storia, sino alla laica chiarezza del mistico.

Il nesso che lega le due idee che rappresentano quasi la sigla del pensiero di Schmitt, quella di costituzione e quella del politico come rapporto *amicus-hostis*, si rivela nella tensione a dare esito propositivo a questa consapevolezza. La trascendenza, intesa appunto come differenza radicale tra la forma e ciò che ad essa soggiacente ne consente l'avvento, è presente risolutivamente nel prodursi di entrambe e articola unitariamente i loro giochi. La decisione in cui si costituisce la costituzione è logicamente e storicamente un atto di ostilità, il suo imprimere forma è necessariamente anche un limitare e un reprimere (il suo strutturarsi rappresenta, per usare una terminologia propria di una dimensione teorica alla quale Schmitt passa, piaccia o no ai diretti interessati, il testimone della istanza epistemologica della propria ricerca, una «riduzione di complessità»[23]), la cancellazione del nemico interno ne è il gesto fondamentale, ma il rispecchiamento nell'*hostis* è la necessaria conferma della sua identità. È il gioco di specchi della rappresentazione, dove nulla proviene da sotto la superficie del vetro, se non il *memento* che ammonisce a non confidare che la rappresentazione possa autotrascendersi. Ed è il gioco nel quale è posto il soggetto dal momento in cui il suo costituirsi si pone come interno alla decisione, nel momento in cui, aldilà del mito contrat-

tualista, la sua identità si colloca tutta dentro lo spazio istituito dalla sovranità, dal quale non può evadere se non trasgredendo la propria stessa struttura.

Il soggetto ritrova così al proprio interno la divisione che si genera col nascere stesso delle idee che ad esso si associano nel lessico della forma Stato, il taglio che congiunge come separati la sua forma, la sua identità, e quanto venendone escluso o represso ne produce il senso[24]. Proprio il modello classico del sistema di rapporti tra Stati sovrani, per loro regola sempre in conflitto e sempre indistruttibili, che Schmitt contempla minacciato dalla tanto paventata «tirannia dei valori», si offre, nel momento in cui la sua tenuta appare irrimediabilmente incrinata, come metafora di una organizzazione conoscitiva della complessità, ulteriore rispetto a quella proposta dalla dialettica, e, di contro agli schemi della razionalità neoclassica, sembra quasi anticipare la ricodificazione sistemica e funzionalistica cui, in ogni caso, il *durcharbeiten* schmittiano attraverso le categorie del politico pare schiudere lo spazio dei problemi posti e non risolti.

NOTE

1. Si pensi al ruolo che l'immagine di Schmitt viene a giocare nella interpretazione de senso filosofico-storico del pensiero weberiano in due episodi, così «morfologicamente» differenti e quasi inconfrontabili della cultura tedesca contemporanea a Schmitt, quali Loewith e Brunner. Cfr. K. LOEWITH, *Max Weber und seine Nachfolger*, in «Mass und Wert», III, n. 2, pp. 166-176; ID. *Max Weber und Karl Marx,* in *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960 (tr. it. *Critica dell'esistenza storica*, Napoli 1967); O. BRUNNER, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südost-Deutschlands im Mittelalter*, Wien 1965[5].

2. Pensiamo in primo luogo alla qualità della fortuna e del relativo «consumo cospicuo» (nel senso vebleniano) di Weber nel contesto statunitense, dove pure, anche attraverso appropriazioni riduttive del suo pensiero maturano prospettive destinate ad intervenire in maniera decisiva nella determinazione di alcune essenziali svolte nel percorso evolutivo del campo di discipline (e del relativo intreccio problematico) inaugurato da Weber. Cfr. T. PARSONS, *The Structure of Social Action*, New York 1937 (tr. it. *La struttura dell'azione sociale*, Bologna 1962); R. BENDIX, *Max Weber. An Intellectual Portrait*, Garden City N. Y. 1960.

3. Ci sembra questa la convinzione che sostiene la dedizione alla tematica weberiana testimoniata nella produzione di W.J. Mommsen. Cfr. W.J. MOMMSEN, *Max Weber und die deutsche Politik* (1890-1920), Tübingen 1959; *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte,* Frankfurt a. M. 1974; *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Oxford 1974.

4. Il concetto di *Verneinung* rappresenta probabilmente una delle parole chiave attraverso le quali va attualmente acquistando peso ed evidenza nuovi l'operare della scoperta freudiana nella problematica epistemologica contemporanea. In particolare esso rappresenta lo snodo principale tra la pratica analitica e lo spazio delle teorizzazioni sul linguaggio. Qui ci si intende rifare al passaggio che nel meccanismo della negazione connette attraverso il simbolo (e il suo intrinseco stare in rapporto a una assenza) la conservazione dell'«essenziale della rimozione» e l'emancipazione intellettuale del pensiero dalle limitazioni da essa derivanti. Cfr. S. FREUD, *Die Verneinung*, in *Gesammelte Werke* vol. XIV, London 1947 (tr. it. *La negazione*, in «Nuova Corrente», 61-62, 1973).

5. Sulla considerazione dell'eterno ritorno della «questione della rappresentazione» nella letteratura filosofica si apre come è noto la *Premessa gnoseologica* dell'*Ursprung* benjaminiana, un testo per più versi cruciale alla cui officina Schmitt offre alcune irrinunciabili suggestioni, ma che, soprattutto si presta a retroagire sulla storia del pensiero schmittiano decantandone il nucleo originario e rendendolo disponibile come interpretazione (nel doppio significato, ermeneutico e drammatico del termine) della forma del suo tempo storico. Cfr. W. BENJA-

MIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt a. M. 1963 (tr. it. *Il dramma barocco tedesco*, Torino 1971).

6. In una prospettiva che interseca l'interpretazione del tema hegeliano dell'«arcano dello Stato» con l'attraversamento della problematica schmittiana cfr. M. CACCIARI, *Dialettica e critica del Politico. Saggio su Hegel*, Milano 1978.

7. A proposito dell'*humus* culturale in cui affonda le radici la concezione dell'*Idealtypus* cfr. B. PFISTER, *Die Entwicklung zum Idealtypus. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Theorie und Geschichte bei Menger, Schmoller und Max Weber*; W. WEGENER, *Die Quellen der Wissenschaftsauffassung Max Webers und die Problematik der Werturteilsfreiheit der Nationalökonomie*, Berlin 1962.

8. Oltre al già citato W.J. MOMMSEN, *Max Weber und die deutsche Politik*, cfr. N. LUHMANN, *Zweck-Herrschaft-System. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers, in Politische Planung*, Opladen 1971 (tr. it. *Stato di diritto e sistema sociale*, Napoli 1978). Sulla tenuta della lettura weberiana del fenomeno burocratico-amministrativo al confronto con l'evoluzione di questo nel quadro dello *Spätkapitalismus* è d'obbligo il riferimento a K. OFFE, in particolare al saggio *Rationalitäts kriterien und Funktionsprobleme politische-administrativen Handels*, «Leviathan», 1974, n. 36 (tr. it. *Criteri della razionalità e funzioni dell'agire politico amministrativo* in *La trasformazione dello Stato*, a cura di G. Gozzi, Firenze 1980.

9. Sulla difficoltà a situare lo specifico della decisione in rapporto all'intreccio razionalità-stato burocratico-amministrativo cfr. M. CACCIARI, *Sul problema della organizzazione. Germania 1917-1921* in *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Padova 1977; G. DUSO, *Razionalità e decisione: la produttività della contraddizione*, in *Weber. Razionalità e politica*, a cura di G. Duso, Venezia 1980.

10. Istanza di cui è avvertibile tutto il *pathos*, aspirante alla tragedia ma condannato al *Trauerspiel* nel declamato così perentoriamente nomotetico di alcuni famosi *incipit* schmittiani (dove l'esordio potrebbe agevolmente fungere da suggello finale, letteralmente da «epigrafe») quali: «Sovrano è chi decide dello stato di eccezione»; «Il concetto di Stato presuppone quello di politico». Cfr. C. SCHMITT, *Politische Theologie Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München Leipzig 1922; 1934[2] (tr. it. in C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'* a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna 1972, *Der begriff des Politischen*, in «Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LVIII, n. 1, 1927, poi più volte rielaborato e accresciuto (tr. it. in *Le categorie del 'politico'* cit.).

11. Cfr. C. SCHMITT, *Die Tyrannei der Werte. Uberlegungen eines Juristen Zur Wert-Philosophie*, Stuttgart 1960 (tr. it. *La Tirannia dei valori*, in «Rassegna di diritto pubblico», n. 1, 1970).

12. «L'origine è la meta», epigrafe kraussiana scelta da Benjamin per una delle *Tesi di filosofia della storia*, la quattordicesima, dedicata alla pienezza dello *Jetzeit*. Cfr. W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia* in *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Torino 1962, p. 80.

13. «Lo Stato come modello di unità politica, lo Stato come titolare del più straordinario dei monopoli, cioè del monopolio della decisione politica, questa fulgida creazione del formalismo europeo e del razionalismo occidentale, sta per essere detronizzato. Ma i suoi concetti rimangono e sono ormai visti come *classici*, anche se il termine oggi suona quanto meno equivoco e ambivalente, per non dire ironico.» C. SCHMITT, *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del 'politico'*, cit. p. 90.

14. Hitler naufraga, tra l'altro, sperimentando come la propria azione politica non sia riuscita a risolvere il problema weimariano per eccellenza della irriducibilità della legittimità a legalità. Cfr. C. SCHMITT, *Il problema della legalità*, in *Le categorie del 'politico'*, cit. pp. 282-283.

15. A fronte della perentorietà della decisione pare quasi che per Schmitt sia l'intera tradizione dialettica a lasciarsi prendere e giudicare nella inconcludente *silhouette* del «dialogo eterno», «caratteristica peculiare» dei romantici tedeschi. Cfr. *Teologia politica*, in *Le categorie del 'politico'*, cit. p. 75.

16. Ma si veda la rapida ma essenziale ricapitolazione che Schmitt propone delle proprie valutazioni sul positivismo giuridico tedesco e del suo «decisionismo degenerato» in alcune battute della *Premessa alla seconda edizione* della *Teologia politica*. Cfr. *Le categorie del 'politico'*, cit. pp. 30-31.

17. L'opposizione tra obbligazione giuridica e obbligazione politica assume un ruolo particolare e originale per il suo autonomo valore di proposta teorico-politica nella lettura schmittiana di G. Miglio. Cfr. G. MIGLIO, *Presentazione* in C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, cit.

18. C. SCHMITT, *Uber die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934 (tr. it. in *Le categorie del 'politico'*, cit.).

19. Si vedano oltre i «classici» H. HART, *Il concetto di diritto*, tr. it. Torino 1965 e A. ROSS, *Diritto e giustizia*, tr. it. Torino 1965, CASTAGNONE, *La macchina del diritto. Il realismo giuridico in Svezia*, Milano 1974; G. TARELLO, *Il realismo giuridico americano*, Milano 1962.

20. Consapevolezza che significativamente impregna di sé tutta la *Premessa all'edizione italiana* apposta da Schmitt a *Le categorie del 'politico'*, cit.

21. Passaggio alla cui evidenza giova, crediamo, lo sfondo benjaminiano prima evocato, Cfr. P. PASQUALUCCI, *Felicità messianica (interpretazione del frammento teologico-politico di W. Benjamin)*, in «Rivista internazionale di Filosofia del diritto», LV, n. 3, 1978, pp. 583-628.

22. Cfr. C. SCHMITT, *Il concetto di 'politico'* in *Le categorie del 'politico'*, cit. p. 151.

23. Più conveniente di altri riferimenti luhmanniani ci sembra quello relativo a quello in cui il confronto tra lo strumentario della teoria sistemica e la tematica teorico politica classica si fa più serrato. Cfr. N. LUHMANN, *Macht*, Stuttgart 1975 (tr. it. *Potere e complessità sociale*, Milano 1979).

24. Il popolo, «politicamente», può solo «acclamare» un acclamare che è tutt'uno con costituirsi, coll'esistere «politicamente». La «risposta» del popolo è accettazione di uno «stare in forma», non testimonia un consistere di un qualche soggetto come precedente la decisione costitutiva della sovranità, ma, nel momento stesso in cui il suo rispondere parla una lingua ricevuta, che non è altra da quella in cui si pronuncia la sovranità e che non «esprime» il popolo ma lo «forma», allora risulta evidente come la rappresentanza del popolo sia rappresentanza di una rappresentazione. L'impossibilità di uno stato «mondiale» è la proiezione nell'interminabilità del gioco del rapporto tra stati della realizzazione piena della forma Stato come «formazione» piena e senza residui di ciò che è «interno» ai confini dello Stato. «L'unità politica presuppone la possibilità reale del nemico e quindi un'altra unità politica, coesistente con la prima. Perciò sulla terra, finché esiste uno Stato, vi saranno sempre più Stati e non può esistere uno "Stato" mondiale che comprenda tutta la terra e tutta l'umanità. Il mondo politico è un pluriverso e non un universo.» *Il concetto di 'politico'*, cit., pp. 137-138.

ALESSANDRO BIRAL

SCHMITT INTERPRETE DI HOBBES

Il moderno Stato assolutistico si costituisce come la struttura politica che riesce a dare una soluzione definitiva alle guerre civili di religione. Poiché le guerre condotte in nome della religione erano costantemente attizzate da una coscienza che, con la formazione di Chiese in lotta tra loro, trovava conferma della sua purezza non più direttamente nell'adesione ad un culto e a precisi articoli di fede, ma, prima di ciò, nell'eliminazione di ogni coscienza diversa, di ogni diverso modo d'intendere la religione cristiana, lo Stato assoluto giunge a porre fine ad esse infrangendo il primato della religione e la dipendenza della *potestas* secolare dall'*auctoritas* spirituale. Quella situazione all'interno della quale ciascun uomo si vedeva costretto ad uccidere o a farsi uccidere pur di santificare la sua confessione viene superata soltanto nel momento in cui il rapporto di dipendenza tra coscienza ed azione è spezzato e tutte le azioni in ugual modo sono assoggettate ad un'istanza extrareligiosa, che riconosce nella necessità di dare e conservare la pace il suo supremo imperativo morale. La coscienza religiosa, lungi dal continuare a rappresentare una *auctoritas* qualsiasi, viene così costretta ad emigrare nell'anonimato ed ogni suo proposito di presentarsi ancora come guida delle azioni viene colpito dal verdetto di colpevolezza.

Il sovrano rinuncia a giudicare o coartare la coscienza dei sudditi finché questa permane nascosta e non interferisce nel fondamentale rapporto politico di comando ed obbedienza; così, mentre i sudditi, solo conformando in tutto e per tutto le azioni ai comandi del sovrano, possono finalmente vivere sicuri, il principe, non più giudicabile da nessuno, rimane sempre innocente purché sappia usare il suo assoluto potere all'unico fine di promuovere e stabilizzare le condizioni della pace, purché quindi sappia sempre far valere la pace stessa come quel bene primario che rende razionale e insieme morale la completa separazione tra l'ambito esterno e l'ambito interno dei sudditi, privati ormai di ogni responsabilità

politica. Il sovrano assoggetta tutti a sé, ma fonda il diritto a chiedere un'obbedienza incondizionata sul fatto di garantire a tutti, qualunque sia la loro soggettiva convinzione di giustizia, un ordinato vivere civile; e proprio questa prestazione politica convince i sudditi a nascondere la loro coscienza e a trasformarla così in un'istanza privata, da consultare e seguire «in segreto». L'uomo che, in conseguenza di una Riforma pervertita nell'antagonismo confessionale, era stato abbandonato alla sua sola coscienza, fuoriesce ora dai conflitti religiosi a prezzo di una profonda frattura: per vivere egli deve diventare un buon suddito ed agire esclusivamente su comandi dettati dall'esterno, ma, d'altra parte, per essere se stesso e comportarsi autonomamente, cercando cioè di far corrispondere le azioni alle proprie convinzioni, deve rifugiarsi in uno spazio non apparente, strettamente individuale, che non lede in alcun modo i diritti della pubblica autorità.

Finché la pace rimase uno *status* non del tutto assicurato, finché l'ordine politico assolutistico non trovò la sua stabilizzazione, il doppio ruolo di uomo e di suddito che ciascuno era chiamato ad assolvere fu accettato consapevolmente come un obbligo che scaturiva direttamente dalla situazione e, di conseguenza, legittima fu considerata l'autorità senza limiti del sovrano e la sua irresponsabilità nei confronti dei sudditi. Ma una volta spente le guerre civili confessionali, venendo meno l'evidenza storica e la necessità politica di una scissione così imponente, l'abito del cittadino-suddito inizia ad essere sentito come estraneo e soffocante, mentre sempre più forte e decisa diviene l'esigenza di una libera espressione dell'uomo in quanto uomo: la differenza e l'incomunicabilità tra interno ed esterno, costitutive per lo Stato assolutistico, sono messe sotto accusa da parte di quella coscienza a-politica a cui proprio l'Assolutismo aveva dato origine. Quando ciò avviene, spezzata è pure la convergenza e consonanza tra politica e morale: la pace, già conquistata e resa sicura in virtù del nuovo ordinamento politico, non è più intesa quale più alto fine morale, bensì come semplice dato di fatto. Ed è proprio ciò che consente alla dimensione segreta dell'uomo di presentare se stessa quale vera entità morale e di elevarsi ad istanza dinanzi alla quale anche la politica deve, in ultima istanza, giustificarsi.

Questa, in forma assai schematica, è l'interpretazione della genesi dello Stato assolutistico e della sua «crisi» proposta da R. Koselleck nel suo noto lavoro *Critica illuministica e crisi della società borghese*[1].

Ciò che in particolar modo deve essere messo in rilievo in questa

sede è il fatto che Koselleck pretende fondare la sua ricostruzione della struttura dell'Assolutismo sulla teoria politica hobbesiana: Hobbes infatti si presterebbe egregiamente ad illustrare non solo la separazione tra uomo e suddito a partire da cui soltanto lo Stato poté dare inizio alla sua opera di pacificazione contro i conflitti a base confessionale, ma pure il futuro movimento della *critica* illuministica e della neutralizzazione morale dello Stato stesso compiuto da parte dalla apolitica coscienza. Scrive Koselleck: «... inoltre la sua [di Hobbes] coerentemente assolutistica teoria dello Stato contiene già *in nuce* l'idea borghese dello stato di diritto, cosicché dalla situazione delle guerre di religione lo sguardo si sposta automaticamente al secolo decimottavo»[2]. Lo spazio interiore, che, secondo Koselleck, Hobbes si vedrebbe costretto a concedere al cittadino pur di assicurare ai comandi del sovrano il valore di leggi formali e neutrali, «significò un focolaio di disordine che fin dall'origine fu peculiare del sistema assolutistico. L'istanza della coscienza rimase l'insuperato residuo dello stato di natura emergente nello Stato formalmente compiuto»[3], poiché se per l'uomo in quanto cittadino la causa prima della morale divenne il potere sovrano stesso, per l'uomo interiore (l'uomo in quanto uomo) l'opinione o la coscienza rimasero pur sempre il vero criterio del giusto e dell'ingiusto. Ma se il cittadino può sempre sottrarsi al principe per rifugiarsi nel segreto della sua coscienza di uomo e se la coscienza gli appare ancora come il luogo della moralità, allora ad Hobbes non resterebbe che sperare o che, del tutto casualmente, il giudizio dell'uomo si accordi con il dovere all'obbedienza del cittadino o che la situazione rimanga così incerta e precaria da costringere l'uomo a dare alla coscienza solo il valore negativo di semplice opinione e, di conseguenza, ubbidire sempre e comunque a colui che almeno può assicurare sicurezza e protezione.

Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes di C. Schmitt[4] è senza dubbio il testo da cui prende le mosse l'interpretazione di Koselleck. Nel capitolo V di *Der Leviathan,* intitolato in modo significativo *La persona sovrana- rappresentativa muore a causa della separazione tra interno ed esterno,* Schmitt aveva già indicato chiaramente come il pensiero di Hobbes pervenga ad un dissidio non componibile tra l'uomo e il cittadino e aveva quindi potuto affermare che lo Stato moderno, in quanto forma storico-concreta di organizzazione del potere basata sull'accentramento di tutti i rapporti politici e sulla sostituzione dell'allentata rete di rapporti signorili con l'unicità dell'obbligazione politica, deve la sua stessa origine alla «crisi», alla tensione che costantemente si

accumula tra comando del sovrano e coscienza privata dei sudditi. Già Schmitt quindi aveva inteso stabilire una diretta relazione tra l'efficacia pacificatrice che lo Stato assoluto riesce a sprigionare contro le guerre civili e quella discrepanza tra coscienza ed azione soggetta ai comandi esterni che porterà lo Stato stesso alla sua dissoluzione.

Prendendo in esame il capitolo XXXVII del Leviatano in cui Hobbes afferma che la persona sovrana deve possedere il diritto a decidere lei stessa per la prima volta cosa sia miracolo e quali siano quindi le cose che i sudditi devono intendere come sovrannaturali (nello Stato hobbesiano — commenta Schmitt — «nulla è vero, tutto è comando»[5]), Schmitt scrive:

> Il dio mortale ha potere anche sul miracolo e sulla fede. Ma proprio nel punto in cui con maggior chiarezza appare l'unità di politica e religione realizzata dal potere sovrano, si rivela il punto di frattura nell'altrimenti così chiusa, irresistibile unità. Là dove il problema verte sul miracolo e la fede, Hobbes arretra dinanzi al punto risolutivo... e la differenza tra fede interiore ed esterna confessione irrompe nel sistema politico del Leviatano. Hobbes dichiara che la questione del miracolo è una competenza della ragione «pubblica» non della ragione «privata»; egli tuttavia concede al singolo, in forza della universale libertà di pensiero — *quia cogitatio omnis libera est* —, di credere o di non credere nella propria interiorità e di conservare il proprio *judicium* nel proprio cuore, *intra pectus suum*[6].

Proprio questa scissione tra ragione pubblica e ragione privata, operata da Hobbes, dischiude le porte alla susseguente proclamazione della libertà di fede e di pensiero quale diritto fondamentale dell'uomo, e costituisce la base stessa a partire da cui lo Stato assolutistico sarà prima criticato nella sua legittimità e poi sostituito dallo Stato «costituzionale-liberale», dallo «*stato neutrale e agnostico*[7] dei secoli diciannovesimo e ventesimo»[8]. Lo spazio interiore, entro cui il suddito rimane completamente libero, diviene allora «il germe mortale che ha distrutto dall'interno il potente Leviatano e ha ridotto a pezzi il dio mortale»[9].

Una volta infatti introdotta questa libertà spirituale — prosegue Schmitt — la superiorità della dimensione interna su ciò che può stare soltanto all'esterno, della privatezza sulla politica costretta ad estrinsecarsi esclusivamente come forza coercitiva, è già decisa. Il sovrano, che trova sì obbedienza ma senza poter ottenere consenso, non è più il dio mortale, come invece insiste a chiamarlo Hobbes, bensì della divinità trattiene solo l'apparenza, i *simulacra*. Il Leviatano riesce certamente a strappare gli uomini dalla disperazione di una guerra radicale, smascherando prima quale fonte di *indiretto* potere politico (e quindi quale causa prima delle guerre civili) e distruggendo poi la differenza che i teologi e le Chiese si preoccupavano di mantenere tra ambito spirituale ed ambito mondano, ma solo per rimanere vittima di un nuovo potere indiretto racchiuso nel suo stesso corpo e perciò inestirpabile: la coscienza privata del cittadino.

Ma veramente — è necessario ora domandarsi — lo spazio interiore dell'uomo si presenta nel sistema di Hobbes come il «segreto» che consente al suddito di sfuggire ai comandi del sovrano e di prestare fede ed ascolto solo ai propri giudizi? L'interpretazione di Schmitt e, di conseguenza, quella di Koselleck riescono effettivamente a cogliere il significato della teoria politica hobbesiana o non è vero piuttosto che il Leviatano arriva a chiudere l'epoca dei conflitti confessionali e delle guerre civili non solo abbattendo il potere delle Chiese e annullando la separazione tra *auctoritas* spirituale e *potestas* secolare che fomenta l'anarchia civile, ma anche ponendo fine, con lo stesso rigore e la stessa urgenza, alla scissione tra interno ed esterno, uomo e cittadino, che era già emersa quale proposta di pacificazione, anteriormente ad Hobbes, sul suolo francese? Non è proprio il riconoscimento dell'insufficienza di questa proposta, la sua incapacità ad estirpare realmente le cause dei disordini civili, il suo doversi accontentare di una pace che è solo una tregua, una sospensione delle guerre, il vero punto di partenza della dottrina hobbesiana dello Stato?

1. Proprio durante gli anni in cui il grande edificio della monarchia francese sembra franare e quasi schiodarsi da ciò che sostiene il suo ordito sotto la spinta incrociata dei partiti armati che trasformano ogni tentativo di porre fine alla lotta in occasione di più brutali atti di ostilità, Montaigne, pur continuando a rimanere schierato a favore dalla causa cattolica (ma impegnandosi in essa non più di quanto richieda la «ragione generale»[10] e «il nocciolo della questione»[11] non esita a porre sullo stesso piano i due partiti: «ognuno di essi si affanna a difendere la sua causa, ma perfino i migliori con finzione e menzogna»[12]. Ciascuno schieramento dichiara di condurre una giusta guerra e di voler guarire la Francia dalla sedizione, mentre in realtà sono le loro armi a scatenare sempre nuove lotte e a diffondere il disordine. «Nessuna parte è esente da corruzione»[13] e nessuno combatte per restituire un ordinato vivere civile e far valere la religione che essi presumono vera; tutti

invece scendono in campo sospinti dal loro privato interesse ed è solo questo interesse che intendono realizzare: «essi chiamano zelo la loro inclinazione alla malvagità e alla violenza, non è la causa che li infiamma, è il loro interesse; essi attizzano la guerra non perché è giusta, ma perché è guerra»[14]. I francesi sono stati chiamati dalla religione a prendere posizione per questo o quel partito, ma, una volta in armi, ciascuno di loro trova nella religione il pretesto che consente di dare fondo a tutti i risentimenti e i rancori, di perseguire, senza riguardi per alcuno e con la massima determinazione, ciò che le opinioni via via indicano loro come maggiormente vantaggioso.

A Montaigne tuttavia non interessa tanto svelare l'abisso che si spalanca tra i programmi e le azioni dei partiti, quanto preme denunciare il fatto che, a causa del suo essere divenuta oggetto di disputa, «la religione... fatta per estirpare i vizi, li protegge, li alimenta, li eccita»[15]. Le guerre civili hanno assunto tutte le caratteristiche di un *bellum omnium contra omnes* annientando ogni vincolo associativo ed ogni esistente obbligo di fedeltà e obbedienza («in caso di guerre intestine, il vostro servo può essere del partito che voi temete. E quando la religione serve di pretesto, perfino i parenti diventano infidi, sotto l'apparenza della giustizia»[16]), poiché ormai la religione è oggetto di una scelta che uno compie se vuole qualcosa, se ha di mira qualche inconfessabile guadagno. Non più creduta ed accettata in quanto vera e santa, come fino a poco tempo prima avveniva sia pure perché incuteva paura con le sue minacce contro i miscredenti, accendeva grandi speranze o perché la sua antichità suscitava riverenza e grande era il rispetto di cui godevano coloro che sulla terra di Francia l'avevano conservata, la religione non è più in grado di domare e tener legate le coscienze, per divenire il mantello sotto cui ogni opinione ed ogni separato interesse (opinione, privato interesse e coscienza sono da Montaigne già resi sinonimi) possono sempre essere dichiarati giusti.

Le guerre civili a motivazione religiosa liberano la coscienza; ma con la sua liberazione la coscienza rivela finalmente la sua vera natura: non certo uno spazio interiore spirituale, bisognoso forse di essere curato e di essere reso più puro, ma pur sempre da proteggere come ciò che è peculiare all'uomo, bensì il sempre mutevole spazio circoscritto dalle passioni e dall'opinione che le passioni stesse suggeriscono. La coscienza è ottusa, ingovernabile da parte della ragione, eppure ormai domina: essa minaccia di fare a pezzi con il suo incessante ondeggiare tutto ciò che l'ha tenuta in soggezione: quelle leggi e quegli edifici sociali che lentamente si erano venuti formando in Francia e che, proprio perché si erano costituiti in modo dolce ed inavvertito, in consonanza con la natura dei francesi, per poi consolidarsi come stabili ed indiscusse *consuetudini,* non hanno mai ridestato la coscienza privata, ma l'hanno piegata al loro rispetto e sotto la loro autorità.

Anche se Montaigne asserisce di non conoscere e di non proporre un rimedio alla situazione e rimane come sospeso tra la speranza che la grande fabbrica della monarchia francese, sia pure senza «base, senza intonaco e senza cemento»[17], ancora si mantenga in piedi in virtù solo della sua antichità e del suo peso, e il timore che «il male più vicino che ci minaccia non è l'alterazione della massa intera e compatta, ma la sua distruzione e lacerazione»[18], egli tuttavia ha inequivocabilmente raggiunto un punto che in sé racchiude la chiave storico-filosofica decisiva per acquietare almeno le guerre a pretesto religioso. Montaigne infatti ha svelato come un inganno il primato della religione e la superiorità del credente sul cittadino: la religione è soltanto esteriorità. Anche se la religione cristiana non è un'invenzione umana, essa è accolta «solo a modo nostro e a nostra guisa, e non diversamente da come si accolgono le altre religioni. Ci siamo trovati nel paese in cui essa era in uso... un altro paese, altri testimoni, uguali promesse e minacce potrebbero inculcarci per la stessa via una credenza contraria»[19]. Come la religione, anche le leggi di uno Stato non sono riferibili ad un ordinamento in sé giusto ed assicurano la pace e la quiete pubblica finché non cadono in discussione ed inavvertita rimane la loro natura di contingenti consuetudini.

Disastroso risulta allora far carico la società di esigenze morali: chi è consapevole di ciò diviene «saggio» e si pone nella condizione di produrre, per la prima volta, una reale separazione tra spirito e mondo, contro la falsa separazione operata in nome della religione. Il saggio infatti si atterrà, nelle sue azioni esterne e pubbliche, sempre a ciò che il costume detta e seguirà le leggi del suo paese perché rese efficaci dall'abitudine: protetto da questo adeguamento all'esteriorità ma, insieme, libero da essa, egli può iniziare la costruzione di una dimensione individuale entro la quale verrà a riconoscersi non già come cittadino o francese, ma soltanto come uomo: «il sindaco e Montaigne sono sempre stati due, con una ben netta divisione»[20]. Questa scissione non provoca tuttavia una drammatica opposizione; l'uomo e il cittadino, nella loro precisa distinzione, non entrano in dissidio tra loro. Al contrario, l'uomo in quanto uomo, proprio perché consapevole dell'in-

sostituibile funzione sociale del costume e, insieme, in possesso di una spiritualità emancipata, si dimostra essere colui che, entro la generale insubordinazione e il caotico movimento delle opinioni, fa emergere il modello del buon cittadino, dal momento che non persegue nelle sue azioni esterne nessun privato interesse.

Anche per Charron la strada per giungere alla *sagesse* si dischiude soltanto dopo che l'uomo ha compreso che la religione non s'identifica con la morale ed è anzi da quest'ultima separata da un abisso: la religione non promuove l'interna dimensione spirituale.

Con un diretto riferimento alla situazione francese e alle masse fanatizzate dalla propaganda dei due partiti, Charron si spinge fino al punto di affermare che il credente è, se non più cattivo, certamente più pericoloso di coloro che non hanno religione, poiché «pensando che essere uomo dabbene significhi preoccuparsi di diffondere e far valere la propria religione, crede che qualunque azione, anche il tradimento, la perfidia, la sedizione, la ribellione ed ogni tipo di offesa contro chicchessia non soltanto sia lecita e permessa se è colorata dallo zelo e dall'entusiasmo per la religione, ma sia per di più lodevole, meritoria e canonizzabile, qualora serva al progresso della religione e alla sconfitta dei suoi avversari»[21].

Se con Montaigne concorda nel denunciare la falsa profondità del credente e il permanere di questi, da capo a piedi, immerso nell'esteriorità, Charron procede ben oltre il suo maestro allorquando sostiene che l'interiorità non è la dimensione dove l'uomo giunge a conoscere se stesso nella sua non generalizzabile individualità, quanto invece il luogo segreto dove divengono conoscibili le autentiche leggi che la natura stessa ha dettato per tutti gli uomini indistintamente prima ancora che essi venissero corrotti dalle convenzioni del vivere associato. Se per Montaigne è impossibile che l'uomo salti oltre se stesso, la sua educazione, la sua età, le sue immaginazioni e le sue debolezze, e perciò deve sempre affaticarsi attorno alle passioni, non per l'impossibile impresa di vincerle o assoggettarle alla ragione, ma solo per tentare di togliere loro forza ed aculei e lentamente piegarle fino a far assumere una forma tale per cui il loro corso si esaurisca tranquillamente nell'animo («il loro corso dev'essere condotto non in linea retta che faccia capo altrove, ma secondo un circolo i due capi del quale si congiungano e terminino in noi con un breve giro»[22]), per Charron invece l'uomo può conquistare la dimensione morale solo a condizione di liberarsi compiutamente dalle passioni e di sgombrare il suo animo da tutto ciò che è storico e che deve la sua origine ad una forma qualsiasi di imposizione esterna. La perfetta eticità è, per Charron, un traguardo di difficile raggiungimento o uno *status* di precario mantenimento: più che vivere secondo l'universale legge di natura, il saggio vive in funzione di una infinita *critica,* di un'attività di giudizio sempre da rinnovare su tutto ciò di cui viene a conoscenza o che trova già presente in sé.

Il saggio vive per la *crisi* sempre più profonda e precisa tra interno ed esterno, tra il rumore delle opinioni e dei costumi e la voce dell'incorrotta natura. Sulla base di questa stessa crisi lo Stato assolutistico trova la sua peculiare fondazione e la politica una nuova definizione. Lo Stato si costituisce in ambito esterno: la sua funzione è soggiogare e ridurre in obbedienza il «popolo», tutti coloro che non posseggono spirito e che, affondati nell'esteriorità, sono rimasti vittime della fanatizzazione prodotta dai partiti confessionali. Lo Stato è «potenza pubblica», «dominio» o ordine dove un rigido rapporto di comando ed obbedienza in sé esaurisce ogni altro tipo di rapporto; mentre per politica bisogna intendere ormai quell'insieme di consigli pratici che consentono al sovrano di conservare e rendere via via più saldo il suo potere di comando approfondendo nei sudditi le passioni che ingenerano obbedienza. Per quanto orrende, barbare, crudeli, risultino dinanzi al tribunale della ragione critica le leggi promulgate dal sovrano, esse tuttavia non solo risultano giuste dal punto di vista politico, ma addirittura «innocenti» e in alcun modo lesive delle autentiche leggi morali, purché riescano a garantire di fatto la pace e la sicurezza all'interno di una società. Senza tradire se stesso e senza abdicare alla separazione il saggio può e deve conformare tutte le sue azioni esterne a quei *dictamina* che mettono a tacere le sedizioni e i furori delle guerre civili, poiché non è più il contenuto a decidere se una legge politica è giusta o ingiusta, se reca offesa all'eterna legge naturale e pregiudica la *preud'hommie,* bensì il suo effetto ultimo sul popolo irrazionale.

Una volta separate l'etica e la politica non si contraddicono: la politica, trasposta nell'esteriorità e ridotta ad esercizio di coazione più o meno diretta, proprio in conseguenza di questa nuova collocazione acquisisce l'efficacia indispensabile a soffocare le guerre, e finché la pace è restaurata nessun suo comando può essere giudicato moralmente riprovevole ed anzi rivela un sotterraneo rapporto con la stessa legge di natura: tutte le leggi politiche sono copie o storiche espressioni esterne dell'unica legge di natura[23]. Se il saggio, proprio perché sa che la legge di natura necessariamente si realizza nell'esteriorità solo sotto forma di legge politica, a questa

si consegna come «libero suddito»[24] ed eleva a «regola delle regole e generale legge delle leggi il seguire ed osservare le leggi e i costumi del paese in cui si vive»[25], il sovrano tuttavia non potrà mai ottenere la spontanea e leale obbedienza del popolo. Data la sua natura «selvaggia e mostruosa», la sua ignoranza e la sua totale dipendenza dall'opinione, il popolo non potrà mai giungere a formare una nazione di sudditi: la sua obbedienza deve essere a forza carpita e costantemente sollecitata mediante nuove soggioganti passioni. Tra sovrano e popolo non si instaura un rapporto di natura politica, ma permane uno *status* di guerra sorda che può sempre divampare apertamente: «è cosa connessa alla sovranità — ammette Charron — l'essere tradita»[26].

Lo Stato fondato sulla crisi tra interno ed esterno non neutralizza le cause delle guerre civili confessionali; la pace che esso giunge ad imporre assomiglia ad una tregua incerta e sempre revocabile. Ma tutte le volte che lo Stato fallisce nel compito per cui è stato istituito e i conflitti civili si riaccendono, la scissione stessa è confutata e la morale, non più in corrispondenza con le leggi politiche, obbliga il saggio a spogliarsi dell'abito di suddito libero e leale. La ragione critica è chiamata a denunciare sia le leggi dimostratesi senza effetto sul popolo sia il sovrano incapace di trattenere la pace.

2. Contro il sempre aleatorio accordo tra l'etica e la politica che la separazione tra interno ed esterno riusciva a produrre interviene Hobbes: egli cerca di creare una nuova unità tra i termini scissi e, alla luce di tale progetto, il suo sistema acquista di colpo coerenza e si libera da tutte le contraddizioni e le fratture che gli interpreti hanno creduto scoprirvi.

Per prima cosa, Hobbes liquida come confusa immaginazione il punto di appoggio fondamentale della proposta «libertina»: la convinzione di giungere a rintracciare le eterne norme etiche attraverso la liberazione dai pregiudizi indotti dal costume e di restaurare così la natura integra, il modello universale di uomo. Una volta che sia fatta valere la teoria meccanicistica, la natura non può più essere presentata come fonte di legislazione morale, e, con la cancellazione dei generi e delle specie, l'uomo è completamente avvolto, in quanto corpo definibile solo in base alle sue facoltà e alla sua costituzione, dalle leggi universali del movimento. La critica delle opinioni acquisite, che, per Montaigne e Charron, dischiudeva la strada al ricupero dell'interiorità, risulta pertanto del

tutto priva di senso: l'opinione non nasconde, alterandola, l'originaria natura umana. La scienza permette infatti di comprendere come le nozioni di bene e male, diverse da individuo ad individuo e senza posa mutevoli anche per un singolo uomo, si originano nella mente in conseguenza di urti provenienti da corpi esterni, e come queste stesse nozioni (a cui tutte le opinioni sono riconducibili) costituiscono, secondo un processo rigidamente meccanico, la causa prossima di tutte le azioni umane.

«Il mondo è governato dall'opinione»[27] — scrive Hobbes — e l'uomo non può esercitare su di essa alcuna forma di controllo; «non è infatti affidato al nostro beneplacito il cambiamento del senso, della memoria, dell'intelletto, della ragione e dell'opinione, che necessariamente sono sempre tali quali le cose che vediamo, ascoltiamo e comprendiamo ci suggeriscono, e perciò non derivano dalla nostra volontà, ma questa è invece l'effetto di quelle»[28]. L'uomo non può sgombrare la sua mente dalle opinioni che in lui meccanicamente si formano, né, tanto meno, può liberamente formarsi una opinione qualsiasi («l'appetito, il timore, la speranza e il resto delle passioni, non si chiamano volontari; infatti essi non provengono dalla volontà, ma sono la volontà; e la volontà non è volontaria»[29]).

Così, dal momento che non esiste nulla che sia in sé buono o cattivo e la natura non conosce leggi che riguardano il bene e il male, la ricerca del *buon agire individuale* (il tema della teoria della crisi) non costituisce più un problema: ogni azione non solo è necessariamente buona per chi la compie, ma anche giusta secondo il diritto naturale. La «solitudine» non è una conquista della ragione, ma la condizione naturale dell'uomo e, contemporaneamente, il comportamento conforme a natura non è un comportamento morale: anzi, finché l'uomo rimane immerso nel meccanicismo, non può essere stimato autore e quindi responsabile delle azioni, poiché queste, se hanno quale causa prossima l'opinione, rinviano colui che ne ricerchi l'origine prima ad una non percorribile catena causale infinita. L'uomo non può dichiarare sua l'opinione: seguirla significa rimanere *patiens* ed entrare in una violenta, non componibile, opposizione con gli altri uomini, che non gli consente neppure di conseguire ciò che reputa bene per sé. Ma nel momento stesso in cui la pace è da tutti stimata il bene più prezioso, la raggiunta comprensione scientifica della meccanica che presiede alla generazione delle azioni, e quindi delle cause reali del *bellum omnium contra omnes,* indica anche nella costituzione di un *Commonwealth* o di una *societas civilis* la condizione necessa-

ria per superare il caotico dominio delle opinioni: gli uomini possono agire secondo uniformi criteri soltanto entro un'associazione politica e solo in quanto cittadini essi conquistano l'altrimenti impossibile responsabilità delle loro azioni.

Il *Commonwealth* che pone fine alla guerra cui l'uomo è dalla natura consegnato non può tuttavia essere inteso come un'unione reale tra cittadini governati da un unico potere, ma solo come *persona artificiale.* Neppure come cittadini gli uomini riescono a stabilire un diretto rapporto tra loro, ma trovano l'unità, al di sopra delle loro teste, nella persona del sovrano. L'associazione politica nasce infatti in conseguenza di un patto di rinuncia al diritto naturale che una moltitudine di uomini compie a favore di qualcun altro che al patto non partecipa: la ragione suggerisce di rinunciare non certo all'opinione (ciò è infatti del tutto assurdo), ma ad agire conformemente all'opinione, a sospendere tutte le deliberazioni. Con il patto, tutti contemporaneamente rinunciano alla schiavitù meccanica e, non esistendo un fine qualsiasi su cui sia possibile realizzare un accordo, autorizzano qualcuno ad agire a loro nome, ossia , per usare un termine di grande rilievo per la teoria politica, a *rappresentarli.*

Persona sovrana è chi agisce per autorità, compie qualcosa «per incarico (*by commission*) o con il permesso di chi è in possesso di quel diritto»[30], mentre coloro che stringono il patto divengono i veri e propri autori di tutte le azioni e le parole di colui o di coloro che essi hanno scelto quali loro rappresentanti. L'istituzione della persona artificiale sprigiona l'obbligazione politica: i rappresentati sono, a tutti gli effetti, responsabili delle decisioni del sovrano, agendo costui soltanto come *attore*, vale a dire «impersonando» o «sostenendo la parte» di coloro che l'hanno autorizzato ad agire a nome loro[31]. Ma l'obbligazione politica è insieme obbligazione morale dal momento che l'uomo in quanto cittadino, sottratto ormai sia al dominio dell'opinione sia alla paura degli altri, può finalmente realizzare quell'intenzione[32] a non comportarsi a propria discrezione e a cercare invece di adattarsi agli altri e con essi convivere *bene* che, in quanto non riferibile ad alcuna opinione, è da intendere come razionale proponimento morale.

Solo come cittadini, come *persona rapraesentata,* gli uomini sono messi nella condizione di far valere in *foro externo* quelle disposizioni o «qualità»[33], suggerite dalla ragione, verso l'equità, la giustizia, la gratitudine, la modestia, la compassione, l'imparzialità ecc., che rimanevano necessariamente interiori e *segrete* finché perdurava lo *status* di totale insicurezza. Il cittadino è colui che,

oltre ad ubbidire alla persona rappresentativa, può compiere azioni perfettamente conformi alla *recta ratio:* indenne ormai dai nessi meccanici, egli è divenuto così «uomo in quanto uomo».

La crisi su cui poggiava lo Stato assolutistico francese è tolta e la frattura dell'uomo in saggio e suddito perfettamente ricomposta. Poiché è solo entro lo *status* di guerra che i teoremi della ragione, ossia le regole del comportamento morale rimangono un segreto che l'uomo non può seguire nelle azioni né rivelare all'esterno, la scissione dell'uomo in due, cui perveniva Montaigne e, con più decisione, Charron, attesta, secondo Hobbes, la permanenza di un non risolto conflitto civile.

3. L'interpretazione che Schmitt propone in *Der Leviathan* non può quindi essere accettata. L'errata valutazione della struttura storica del sistema hobbesiano può senz'altro essere addebitata al fatto che per Schmitt vale l'idea che Hobbes sia il rappresentante di un tipo ideal-eterno di pensiero giuridico, «l'esempio classico del pensiero decisionistico»[34]: un convincimento questo che lascia poco spazio (e per di più pregiudicato) ad una comprensione storica dei concetti e dell'efficacia politica che essi giungono a sviluppare nei confronti della situazione in cui s'iscrivono.

Il modello decisionistico non può infatti che cancellare o far fraintendere il ruolo fondamentale che nel pensiero di Hobbes svolge la teoria della rappresentazione e della natura rappresentativa del sovrano, come appare con molta evidenza dal modo in cui Hobbes viene presentato ne *I tre tipi di pensiero giuridico*

Precedentemente alla costituzione del Leviatano — sostiene in questo lavoro Schmitt — non esiste traccia alcuna di costituzione: né famiglia, né ceto, né chiesa. Ciò che è dato è invece una folla di individui isolati, un disordine radicale, un caos. Il passaggio dallo stato di natura alla pace non avviene in base ad un adeguamento all'ordine, ad un'azione di restaurazione, ma in virtù di una decisione che scaturisce «dal nulla quanto ad ordinamento e a comunità»[36]. L'ordinamento è prodotto da una incondizionata decisione del sovrano e il sovrano è precisamente colui che decide cosa sia l'ordinamento, non colui che, in forza del suo ufficio, decide da istanza competente. Sovrano è allora colui che detiene un potere che non si colloca entro uno Stato già costituito come il potere più alto o l'unico potere che, rendendosi garante della costituzione esistente, consente il governo dei sudditi, ma potere che fonda un ordinamento che non può essere in alcun modo desunto da una si-

tuazione precedente. Questo concetto di potere sovrano distrugge l'idea di legittimità o si libera dalla necessità di una legittimazione: «il sovrano non è un monarca legittimo... ma esattamente colui che decide da sovrano»[37]. Poiché prima dello Stato esiste soltanto un'anarchia totale, la decisione sovrana è l'unico ed assoluto principio dello Stato stesso e le leggi hanno valore di leggi in quanto comandi di colui che decide. Se entro una simile costruzione affonda il problema della legittimità, pure la classica distinzione tra *potestas* ed *auctoritas* non può essere mantenuta. Se Hobbes afferma «*auctoritas, non veritas facit legem*», l'*auctoritas* non è da lui intesa come qualcosa che rinvia alla continuità di un'esperienza politica, ma si risolve in identità perfetta con la *summa potestas*: «colui che instaura la pace, la sicurezza e l'ordine è sovrano e detiene tutta l'autorità»[38]. Di conseguenza, conclude Schmitt, anche se il Leviatano trae origine da un patto, non si fonda su di esso, perché è invece l'ordinamento dal sovrano istituito a rendere possibile il patto stesso ed è il sovrano a produrre, per mezzo del suo assoluto potere, il consenso dei cittadini[39].

Bisogna subito notare che le decisioni sovrane potrebbero essere proprio loro a produrre consenso qualora il nulla circa l'ordinamento comportasse che anche l'uomo che avvia la costruzione del Leviatano fosse *tabula rasa* (e non già, come voleva Hobbes, un uomo, un cristiano, immerso nel «secolo di ferro», angosciato dinanzi a tanti tentativi falliti di pacificazione, ma pure consapevole ormai delle vere cause della guerra civile e perciò deciso a realizzare una vera pace) e la sua mente fosse così perfettamente sgombra da trovare nel comando del sovrano il suo primo ed unico punto di riferimento.

In secondo luogo, è facile dimostrare come, per Hobbes, il sovrano decide proprio in quanto istanza competente o sovrano legittimo. Il sovrano decide infatti intorno all'ordinamento, al giusto e all'ingiusto, al *meum* e al *tuum*, perché è stato *autorizzato* a farlo da coloro che hanno rinunciato al loro originario diritto naturale; il sovrano è persona artificiale che decide per incarico o con il permesso dei cittadini. Egli è *attore,* rappresenta quegli uomini che gli hanno conferito la *commissione* di realizzare il regno della pace e della giustizia. In tal senso, colui che è investito della *summa auctoritas* è reso competente a prendere decisioni circa l'ordinamento che meglio garantisce questo fine, anche se risponde dinanzi a Dio e non dinanzi agli uomini per le eventuali violazioni della commissione stessa.

La persuasione razionale che solo in virtù di una persona rappresentativa l'uomo è trasposto dallo stato di natura allo stato della pace non è tuttavia sufficiente, secondo Hobbes, affinché la sovranità possa essere realmente istituita. La *summa auctoritas* è vuota parola se essa non è insieme *summa potestas;* nel patto gli uomini debbono promettere di non resistere mai ad alcuna azione o parola del rappresentante e tale promessa è possibile, sotto tutti i riguardi, soltanto se essi hanno incondizionata *fiducia* che la fittizia persona sovrana userà il potere esclusivamente al fine di realizzare un ordinamento di pace. Il sovrano è *commissario* che deve l'irrevocabilità del suo ufficio alla fiducia o all'assoluta fede dei suoi sudditi[40].

Poiché inoltre egli può assolvere al suo ufficio soltanto mantenendo integre e strettamente unite *potestas* ed *auctoritas,* le sue decisioni circa il concreto ordinamento da istituire sono subordinate, pena la dissoluzione del *Commonwealth,* a quanto è razionalmente deducibile dalla nozione di potere sovrano, e la sua libertà è ridotta alle scelte razionalmente indifferenti, non iscritte nella fondazione razionale della sovranità e non in contrasto con essa.

In una delle note aggiunte in appendice alla ristampa nel 1963 de *Il concetto di «politico»* Schmitt traccia il famoso *sistema-a-cristallo.* La nota è di particolare rilievo per l'argomento in questione, perché Schmitt abbandona definitivamente la sua interpretazione decisionistica: la teoria politica di Hobbes non si chiude a cerchio attorno al sovrano, ma «lascia aperta una porta alla trascendenza. La verità secondo cui *Gesù è il Cristo* che Hobbes ha proclamato così spesso e così palesemente come propria fede e convinzione, è una verità della fede pubblica, della *public reason* e del culto pubblico al quale il cittadino prende parte»[41].

Non è più possibile sostenere che, entro il *Commonwealth,* «nulla è vero, tutto è comando» e che quindi spetta al sovrano decidere «dal nulla» anche ciò cui il cittadino deve credere, perché una verità di fede s'innalza al di sopra del sovrano ed orienta le sue decisioni, dal momento che egli deve, per prima cosa, perfezionare «in modo giuridicamente vincolante tale verità che ha progressivamente bisogno di essere interpretata»[42]. In una situazione caratterizzata dal perdurare delle guerre confessionali e dalle dispute intorno a ciò che bisogna intendere per vero cristianesimo, il sovrano non può soddisfare l'esigenza di protezione e di sicurezza dei sudditi senza prima aver dato valore legale alla verità *Gesù è il Cristo,* e, d'altra parte, la protezione dei sudditi e la loro obbedienza si può dire raggiunta compiutamente solo se il sovrano la-

scia non decisa la sua *potestas* e la lega alla trascendenza. Poiché la fede in Cristo non può essere, a sua volta, neutralizzata in nome di una diversa, superiore verità, quale, ad esempio, la fede in un unico Dio onnipotente («in tal caso il primo punto potrebbe anche suonare: Allah è grande»[43]), il Leviatano è indiscutibilmente uno Stato cristiano.

La storicità e la funzione politica del pensiero di Hobbes, misconosciute nell'interpretazione decisionistica, cominciano a rendersi finalmente visibili. Ma la trama concettuale hobbesiana, per risultare più chiara, ha bisogno di alcune precisazioni che vanno oltre la nota di Schmitt.

That Jesus is the Christ è, secondo Hobbes, l'unico articolo di fede necessario per la salvezza; ma, per essere più esatti, la sola fede non è sufficiente se non è accompagnata dalla giustizia, ossia dallo sforzo o costante volontà di comportarsi secondo i precetti che Cristo ha dato in qualità di «pastore, consigliere o maestro»[44]. Cristiano è allora chi, avendo fede nel fatto che Cristo è stato inviato sulla terra per redimere gli uomini e per annunciare il suo futuro regno «come re eterno, immediatamente al di sotto del Padre suo, come lo erano stati, ai loro tempi, Mosé e i Sommi Sacerdoti»[45], liberamente e sinceramente si impegna a comportarsi secondo quei «consigli» che Cristo stesso ha indicato quali condizioni per essere degni dell'immortalità e meritare, un giorno, l'ingresso nel suo regno. Ora, i consigli di Cristo (e non le leggi, dal momento che egli è sceso in terra non per regnare, ma per rigenerare gli uomini e prepararli al suo ritorno) non hanno bisogno di alcuna interpretazione, né, tanto meno, possono essere tramutati in monete dal corso legale. Se infatti non ha senso legalizzare il proponimento dell'uomo a ben comportarsi nei confronti del prossimo che può scaturire solo dalla fede, i consigli di Cristo non necessitano di alcuna interpretazione, perché, da una parte, sono riassumibili nella trasparente formula «non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te», e, dall'altra, si dimostrano identici ai teoremi della ragione naturale.

Questa identificazione ha una conseguenza fondamentale: il patto di istituzione della persona rappresentativa, che garantisce all'uomo la possibilità di comportarsi secondo equità e secondo le altre virtù che con la pace si coniugano, non è soltanto una soluzione razionale alla disperazione dello stato di natura ma è pure un atto che contraddistingue il vero credente. Lo Stato costruito secondo ragione è il vero Stato cristiano e solo dei cristiani possono istituirlo: la sovranità poggia interamente su questa armonica

consonanza. Soltanto la fede in Cristo può infatti infondere nell'uomo quell'incondizionata fiducia che lo convince a promettere di rinunciare *definitivamente* al diritto naturale e a non opporre mai resistenza al proprio rappresentante; l'uomo, d'altra parte, si sente sempre vincolato al patto perché il suo impegno a dichiararsi autore di tutte le azioni del sovrano sgorga non già dalla sua coscienza intesa come opinione, ma dalla *recta ratio* e la vera fede, le quali, essendo libere da costrizione ed indipendenti dalle vicende esteriori, vengono a definire il suo autentico spazio interiore e spirituale[46].

Nel 1965 appare in «Der Staat», sotto forma di recensione a due libri su Hobbes pubblicati poco prima (F.C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan,* London 1964; D. Braun, *Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth,* Zürich 1963), un saggio che può essere senza dubbio considerato il punto più alto della riflessione di Schmitt sul pensiero hobbesiano e, in generale, uno dei più importanti contributi nella storia delle interpretazioni del Leviatano. Già il titolo (*Die vollendete Reformation*[47]) è indicativo: quella verità di fede, che, nella nota del '63, era intesa soltanto come un'apertura alla trascendenza, diviene ora la chiave di volta che consente di comprendere il sistema di Hobbes e di trovare la sua specifica collocazione storica:

> La teoria dello Stato di Thomas Hobbes è un frammento della sua teologia politica. Senso e scopo del suo pensiero sono orientati alla pace, ossia, data la situazione, alla conclusione delle guerre civili confessionali, dunque alla pace terrena di una comunità cristiana. Comunità non-cristiane e il dovere all'obbedienza nei riguardi di un sovrano non-cristiano lo preoccupano appena marginalmente. Il sovrano è un cristiano...Che Gesù è il Cristo, *that Jesus is the Christ,* Hobbes ha spesso ed energicamente affermato. Questa affermazione non è per lui solo una confessione soggettiva, ma anche un asse del concettuale sistema di pensiero della sua teologia politica[48].

Solo in apparenza quindi — prosegue Schmitt — Hobbes si colloca al vertice del processo di de-cristianizzazione e secolarizzazione del mondo. Il Leviatano, che pure è costruito secondo il metodo matematico-geometrico della nuova scienza, non segna la tappa decisiva della tecnicizzazione della politica e non rappresenta la *machina machinarum* che servirà poi di modello per la settecentesca meccanizzazione dell'uomo, come Schmitt stesso aveva affermato sia in *Der Leviathan* sia, l'anno prima, nel 1937, in *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*[49].

Ma pure profondamente erronea si dimostra l'affermazione che la teoria hobbesiana dischiude l'epoca della tecnica, del «razionalismo occidentale»[50], ossia del processo di successive neutralizzazioni della verità e di tutti i valori[51]: Hobbes infatti non costruisce uno Stato *neutrale* rispetto alle concorrenti confessioni cristiane e il Leviatano non è una macchina in sé «completamente indipendente da ogni concreto scopo politico e da ogni concreta convinzione»[52]. Semmai è J. Bodin, non Hobbes, colui che dà inizio a questo processo, relativizzando, nel *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis,* la fede in Cristo e sostituendo ad essa la fede in un Dio tanto onnipotente quanto inconoscibile; fede questa che consente di stabilire un rapporto di pace e di fraternità non solo tra uomini appartenenti alle diverse sette cristiane, ma fra tutti gli uomini qualunque sia la loro religione.

Se Bodin neutralizza la religione cristiana e, in generale, ogni religione monoteistica in nome di una religione naturale non rivelata, Hobbes invece, costruendo il suo sistema attorno alla verità «Gesù è il Cristo», rimane fedele al «nocciolo del messaggio apostolico» e al «tema storico e *kerygmatico* dell'intero Nuovo Testamento»[53]: il Leviatano è perciò «il frutto di un *secolo* che si caratterizza in modo specifico come *teologico-politico*»[54]. La sua veste esteriore — ma solo questa — è costruita secondo il canone della scienza moderna, ma, nella sua struttura e nel suo significato, è il corpo politico di una comunità cristiana che ha vissuto tutto il travaglio di una Riforma arenatasi nel conflitto confessionale. Il sistema di Hobbes è teologico-politico, perché si assume la responsabilità di inaridire le sorgenti da cui le confessioni attingevano la loro reciproca ostilità e la loro forza dirompente, non già «neutralizzando» il cristianesimo, ma portando a conclusione la Riforma. Il Leviatano è il *Commonwealth ecclesiastical and civil* che consente alla Riforma di realizzarsi giungendo al suo vero termine: è «l'espressione della Riforma compiuta (*vollendeter Reformation*)»[55].

Questa affermazione è esatta: essa consente di porre Hobbes al suo giusto posto e di penetrare nel suo intendimento politico-spirituale. Ma se si deve convenire con la tesi che Hobbes conclude la Riforma, non si può tuttavia concordare con gli argomenti da Schmitt addotti per sostenerla e motivarla.

Secondo Schmitt infatti, Hobbes, da una parte, si colloca entro la tradizione di pensiero che, venutasi a formare all'interno della Chiesa romana a partire dal secolo undicesimo, sviluppa sempre più intensamente la contrapposizione di spirituale e mondano, interno ed esterno, visibile ed invisibile, e, dall'altra, scopre l'unica soluzione in grado di annullare questa contrapposizione e di imporre un alt definitivo alle lotte che essa ha fomentato. «L'epocale significato di Thomas Hobbes consiste nel fatto che egli ha reso concettualmente chiaro l'effettivo rilievo politico di una istanza che rivendica a sé la decisione su ciò che pertiene allo spirito»[56], ha svelato l'indiretta pretesa della Chiesa e delle Chiese a rendersi depositarie del monopolio della decisione, e, contro tale *potestas indirecta,* ha trasferito al sovrano il diritto a decidere — non secondo sostanza o contenuto, ma in senso puramente formale — ogni differenza tra mondo e spirito. Hobbes «ha compreso che quella contesa tra competenza spirituale-ecclesiastica e competenza mondano-politica è nello stesso istante una contesa *politica*», che non può essere risolta entrando nel merito della distinzione di spirituale, mondano e *res mixtae,* «ma solo in modo formale, ossia per mezzo della risposta alla formale domanda: *Quis iudicabit?*»[57]. «Gesù è il Cristo», allora, non è per Hobbes la verità non disputabile su cui i cristiani di tutte le sette possono trovare di nuovo l'unità, bensì l'articolo di fede, che, essendo interpretabile in senso formale dal solo sovrano, conduce alla istituzione di uno Stato in cui vale il principio *«cuius regio, eius religio,* e perciò non consente una neutralizzazione, ma proprio il contrario, una dogmatica positivizzazione contro il perenne ondeggiare delle opinioni dei nemici e degli amici confessionali»[58].

Sconcertante argomentazione. Hobbes non solo accetterebbe come insuperabile l'esistente diversità delle Chiese, ma sarebbe, in più, il fautore di una nuova confessione. A quasi un secolo di distanza dalla pace religiosa di Augusta, Hobbes riproporrebbe quello stesso principio *Ubi unus dominus, ibi una sit religio* esplicitamente riconosciuto dai principi tedeschi come un espediente necessario per guadagnare almeno un periodo di tregua in attesa di ripristinare l'unità della religione per mezzo di un concilio, e lo renderebbe ancor più intollerabile e fazioso, dal momento che egli non può riconoscere ai sudditi il diritto ad emigrare dopo aver venduto i loro beni, qualora non accettino la confessione stabilita dal sovrano.

Se quanto scrive Schmitt fosse giusto, il pensiero di Hobbes non rappresenterebbe certo la *vollendete Reformation,* quanto una delle proposte più deboli ed inapplicabili fra le tante emerse nel corso delle guerre civili di religione. In realtà, l'affermazione che in Hobbes la Riforma si conclude diviene vera solo a condizione di mostrare come Hobbes riesca a dare realizzazione positiva al si-

gnificato profondo racchiuso nella rivendicazione della *libertas christiana,* che, così ricorrente nella storia europea, aveva trovato nel momento della spaccatura confessionale un drammatico oscuramento ed era degenerata in un conflitto senza apparente via d'uscita.

La *libertas christiana,* che può essere definita come la tendenza ad instaurare con l'insegnamento di Cristo un diretto rapporto contro chiunque cerchi di intromettersi in esso senza possederne autorità, se all'inizio è orientata contro i poteri «feudali» e la «feudalizzazione» della Chiesa, già a partire dalla metà del XV secolo si rivolge pesantemente contro la Chiesa romana uscita vincitrice sullo scisma e sul movimento conciliare: il papa è additato quale diabolico tiranno. Ciò che giustifica tale accusa è l'esigenza di proteggere da ogni manipolazione mondana la fede ed impedire che essa degeneri in superstizione o in *morta parola* e si trasformi così in un formidabile strumento di potere per qualcuno. Ma le teologie riformate, con il loro appello alla vivente parola di Cristo e la necessità di ridefinire a partire dalla fede la natura e i compiti del potere civile, contengono in sé già la crisi che esploderà nelle guerre civili: se il cristiano è, in virtù della sola fede, completamente giustificato e libero da tutte le leggi umane, l'organizzazione politica cessa di avere una qualunque autorità su di lui e diviene un potere esterno che ha soltanto funzione di coercizione e pena nei confronti dei non-cristiani e dei falsi credenti. Da questa separazione e da questa superiorità dell'uomo spirituale, che, presumendo di essere direttamente ispirato da Dio, si sente autorizzato ad imporre agli altri uomini e alla stessa *potestas* secolare la sua particolare interpretazione delle Sacre Scritture e della volontà attuale di Dio, la fede è sospinta verso un fanatismo e un entusiasmo su cui nuovi «profeti» e nuove Chiese potranno innalzare il loro potere.

Montaigne, Charron e, in generale, i libertini reagiscono a tale esito contrapponendo al cristiano l'uomo in quanto uomo, al costume la legge naturale, alla fede la ragione critica: da una parte — essi sostengono — gli uomini accolgono la fede sempre a modo loro, secondo il loro particolare carattere e le loro troppo-umane inclinazioni, dall'altra, poiché è impossibile tracciare una discriminante razionale tra le diverse confessioni ed anche tra le molteplici religioni, l'unico criterio che consente di ritenere valida una religione è l'opportunità politica, l'idoneità a mantenere in obbedienza tutti coloro che, non avendo la forza d'animo e le capacità critica necessaria per diventare veramente uomini, si comportano

in maniera irrazionale.

Ma è appunto questa conclusione che Hobbes non può accettare: la libertà dello spirito, cui solo pochi possono mirare, ha sempre bisogno dell'appoggio esterno di uno Stato che non sradica il fanatismo e la superstizione, ma su questi addirittura si regge.

Il clima delle guerre civili può essere invece superato e l'esigenza della Riforma portata al suo giusto compimento, se si trova rimedio alla corruzione della religione e si riesce ad impedire definitivamente che la fede, coartata da falsi argomenti e da falsi profeti, sia resa ancora veicolo di interessi mondani; ma ciò, per Hobbes, è possibile solo a condizione che l'uomo sottoponga tutte le dottrine religiose e le interpretazioni delle Sacre Scritture ad un vaglio rigoroso della ragione, intesa non come facoltà di principi, ma come facoltà naturale di «calcolo... del risultato dei nomi generali connessi tra loro»[59]. Se la ragione non può stabilire essa stessa un corpo di verità religiose, essa tuttavia giunge a liberare la fede dalle mistificazioni prodotte dall'ignoranza, dall'inganno e dall'interesse di alcuni uomini, mettendo contemporaneamente l'uomo al riparo sia dal pericolo dei predicatori invasati sia dai fantasmi eccitati dalla sua coscienza. È l'esame condotto dal lume naturale della ragione sulle Sacre Scritture a far emergere la verità di fede «Gesù è il Cristo» quale unico articolo necessario per la salvezza; e proprio questo articolo impegna il credente ad istituire il Leviatano, poiché solo in virtù della persona rappresentativa egli può mettere in pratica i consigli di Cristo e vivere realmente secondo il suo insegnamento. Certamente, il credente autorizza il sovrano anche ad interpretare la Bibbia, ma l'interpretazione del sovrano è in funzione non della fede ma della quiete pubblica, impedisce cioè che i cittadini entrino in dissidio in nome di «private» interpretazioni circa il significato di alcuni brani o di singole parole.

La Riforma trova compimento perché la *libertas christiana,* resa trasparente nel suo contenuto, non produce più separazioni ed opposizioni tra poteri, ma esige, per la propria perfetta realizzazione, l'istituzione di un corpo politico artificiale.

NOTE

1. R. KOSELLECK, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Phatogenese der bürgerlichen Welt,* Freiburg-München 1959, *Critica illuministica e crisi della società borghese,* tr.it. a cura di P. Schiera, Bologna 1972.
2. Ivi, p. 24.
3. Ivi, p. 39.
4. C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbol,* Hamburg 1938.
5. Ivi, p. 82.
6. Ivi, pp. 84-85.
7. In italiano nel testo.
8. Ivi, p. 86.
9. *Ibidem.*
10. MONTAIGNE, *Saggi,* tr.it. a cura di F. Garavini, Milano 1970, p. 1351.
11. Ivi, pp. 1350-1351.
12. Ivi, p. 1325.
13. Ivi, p. 1391.
14. Ivi, p. 1052.
15. Ivi, p. 572.
16. Ivi, p. 823.
17. Ivi, p. 1279.
18. Ivi, p. 1280.
19. Ivi, pp. 573-574.
20. Ivi, p. 1350.
21. P. CHARRON, *De la Sagesse,* chez Robert Fugé, Paris 1630, p. 402.
22. MONTAIGNE, *Saggi,* cit., p. 1349.
23. Cfr. P. CHARRON, *De la Sagesse,* cit., p. 357.
24. Ivi, p. 434.
25. Ivi, p. 432.
26. Ivi, p. 277.
27. HOBBES, *Elementi di legge naturale e politica,* tr.it. a cura di A. Pacchi, Firenze 1968, p. 99.
28. HOBBES, *Il Leviatano,* tr.it. a cura di R. Giammanco, Torino 1965, p. 418.
29. HOBBES, *Elementi di legge naturale e politica,* cit., p. 98.
30. HOBBES, *Il Leviatano,* cit., p. 197.
31. Cfr. ivi, cap. XVI *Delle persone, autori e cose rappresentate,* pp. 196-202.
32. Hobbes così definisce il concetto di intenzione: «Nelle deliberazioni interrotte, come possono esserlo per dedicarsi ad altri affari, o per il sonno, l'ultimo desiderio di quella parte della deliberazione è chiamato *intenzione,* o proponimento» (*Elementi di legge naturale e politica* cit., p. 100).

33. HOBBES, *Il Leviatano,* cit., p. 306.
34. C. SCHMITT, *Ueber dei drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denken,* Hamburg 1934, tr.it. *I tre tipi di pensiero giuridico,* in *Le categorie del 'politico',* a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna 1972, p. 263.
35. Cfr. ivi, pp. 260-264.
36. Ivi, p. 275.
37. Ivi, p. 263.
38. *Ibidem.*
39. Cfr. ivi, p. 275.
40. Non è vero quindi che «la costruzione di Hobbes... ha di mira il problema della dittatura sovrana», come Schmitt afferma in *Die Diktatur,* tr.it. a cura di B. Liverani, Bari 1975, p. 40.
41. C. SCHMITT, *Il concetto di 'politico',* in *Le categorie del 'politico',* cit., p. 150.
42. Ivi, p. 151.
43. *Ibidem.*
44. HOBBES, *Il Leviatano,* cit., p. 539.
45. *Ibidem.*
46. Se si elimina la *fede* e si fanno valere soltanto i vantaggi che gli uomini possono aspettarsi dal patto, la rinuncia definitiva a tutto il diritto naturale diviene una palese assurdità. Spinoza non ha difficoltà ad individuarla e a denunciarla: «il patto non può avere alcuna forza se non in ragione dell'utilità, tolta la quale il patto stesso viene contemporaneamente annullato e resta distrutto. E perciò è da stolti esigere da altri la fede eterna, se insieme non si procura di far sì che dalla violazione del patto derivi al violatore più danno che utilità...» (SPINOZA, *Trattato teologico-politico,* tr.it. di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Torino 1972, p. 381).
47. C. SCHMITT, *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen,* in «Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, offentliches Recht und Verfassungsgeschichte», 1965, IV, n. 1, pp. 51-69.
48. Ivi, pp. 51-52.
49. In quest'ultimo saggio, pubblicato in «Archiv für Rechts — und Sozialphilophie» (1937, XXX, n. 4, pp. 622-632) Schmitt scrive che, con la costruzione del Leviatano in quanto grande meccanismo, «è compiuto il passo metafisico decisivo» poiché «tutti gli ulteriori sviluppi della tecnica e del pensiero delle scienze della natura non richiedono una nuova decisione metafisica» (p. 630). Il Leviatano infatti «non solo costituisce un essenziale presupposto sia dal punto di vista storico-spirituale sia da quello sociologico per la susseguente epoca tecnico-industriale, ma è esso stesso un tipico prodotto — anzi il prototipo — di questa nuova epoca» (*ibidem*). Quest'ultima affermazione è ritrascritta alla lettera in *Der Leviathan* (cfr. p. 53).
50. C. SCHMITT, *Der Leviathan,* cit., p. 66.
51. «Il suo concetto di Stato diviene un fattore essenziale del grande processo che si sviluppa attraverso quattro secoli, il quale, per mezzo di rappresentazioni tecniche, produrrà una generale "neutralizzazione", e, soprattutto, trasformerà lo Stato in uno strumento tecnico-neutrale.» (*Der Leviathan,* cit., p. 62).
52. Ivi, p. 63.
53. *Die vollendete Reformation,* p. 63.
54. Ivi, p. 65.
55. *Ibidem.*
56. Ivi, p. 64.
57. *Ibidem.*
58. Ivi, p. 62.
59. HOBBES, *Il Leviatano,* cit., pp. 76-77.

CARLO GALLI

LA TEOLOGIA POLITICA IN CARL SCHMITT: PROPOSTE PER UNA RILETTURA CRITICA

Esiste, nel pensiero di Carl Schmitt, una tematica che, con straordinaria continuità, è presente dagli inizi della sua produzione fino agli esiti più tardi[1]: è il sistema concettuale che l'autore definisce «teologia politica». Scopo di questo contributo è di analizzare tale sistema per sommi capi, connetterlo con altri momenti del pensiero schmittiano e dimostrare come nella teologia politica Schmitt ci offra il nocciolo duro di tutto il suo itinerario intellettuale, che proprio di qui può essere riportato ad unità, pur non sistematica. Un intervento metodologico interno a Schmitt, quindi, che intende suggerire una linea complessiva di lettura di un pensiero che viene attualmente investito da un dibattito assai stimolante.

Uno dei luoghi d'indagine privilegiati — e analizzato attraverso la produzione giusnaturalistica classica — è il formarsi della nozione di *sovranità* nel momento della nascita dello Stato assoluto, che, in quanto costruzione giuridica, sorge da una *decisione* sovrana sul *caso d'eccezione.* In primo luogo, teologia politica implica la decisione di usare in senso strumentalmente efficace un dogma religioso, al fine di neutralizzare in una *professio* uniforme lo scontro politico di religione, declassato così da problema politico a problema di polizia. La struttura giuridica dello Stato moderno presuppone, al suo sorgere, la *consapevolezza* di questo processo, in virtù del quale, contemporaneamente al *silete!* di Albericus Gentilis, il potere politico si fonda su categorie teologiche, secolarizzandole. Notoriamente, il modello più compiuto di un pensiero deliberatamente teologico-politico è, per Schmitt, quello di Hobbes, tutto segnato dalla consapevolezza che la questione decisiva stia nel *quis iudicabit?,* cioè nella separazione del potere civile da quello religioso; si tratta di ritrovare le condizioni per un ordine stabile, sottratto alle perturbazioni della *potestas indirecta* papale, si tratta cioè di combattere per il *monopolio della decisione.* E la lotta attorno a questo monopolio, che è la lotta teologico-politica, permette — costante ambizione schmittiana — una rein-

terpretazione della storia, che vede un itinerario procedente dalla teocrazia medievale e concludentesi nelle due *societates perfectae* dei canonisti e dei legisti, la Chiesa e lo Stato. Costringere la teologia ad essere puramente religiosa è stata, storicamente, una decisione teologico-politica, un trasferimento conflittuale di quel monopolio, nella cui formalizzazione consiste l'essenza del processo secolarizzante, che culmina nella costruzione del *jus publicum europaeum*. È da notare che a rigore può essere considerato teologia politica ogni consapevole atteggiamento pratico che tragga la sua validità da un uso secolarizzato del dogma religioso; si dà dunque anche una teologia politica sulla linea Lutero-Calvino-Hegel-Marx, sul versante cioè della teologizzazione della prassi, che dalla pretesa al *jus reformandi* trae il *pathos* per il *jus revolutionis*. I due versanti della secolarizzazione, quello del controllo razionale della politica nella forma-Stato e quello del movimento dialettico, sono cioè ascrivibili in generale all'ambito teologico politico.

Tuttavia — con i limiti e le critiche che si vedranno — la ricerca di Schmitt è impegnata sul versante dell'ordine classico — chiaro e distinto, anche se non ingenuamente «progressivo» — in cui la decisione teologico politica riesce a ridurre ad *istanza,* e cioè a controllare, il movimento delle *sostanze* storiche (dei valori in lotta tra di loro)[2]. Alla teologia dell'Apocalisse, alle suggestioni gnostiche, Schmitt non oppone un ordine fondato sull'essere (sulla linea, ad esempio, di Voegelin), quanto piuttosto una teologia della pace, che ha il suo prototipo in Eusebio di Cesarea; scegliere Augusto e non Agostino significa in definitiva centrare tutta l'analisi sulla questione della sovranità.

Da questo punto di vista, che considera la teologia politica la forma classica, efficace e consapevole della secolarizzazione, è possibile a Schmitt elaborare la sua sociologia dei concetti giuridici: «la conformazione giuridica della realtà storico-politica ha sempre trovato un concetto la cui struttura coincideva con la struttura dei concetti metafisici». E fin dal 1914 questa consapevolezza gli ha permesso di riconoscere validità ai grandi parallelismi fra metafisica e pensiero politico, che sono propri dei teorici della controrivoluzione (Maistre, Bonald, e soprattutto Donoso Cortés), e che stanno alla base della celebre ricostruzione delle vicende del *jus publicum europaeum* (come passaggio da un *Zentralgebiet* neutralizzato all'altro) fornita nel 1929 in *Das Zeitalter.*

Teologia politica come modello concettuale della secolarizzazione, su entrambi i suoi versanti: ciò è indubbiamente esatto, ma non rende ragione dell'originalità specifica del pensiero schmittiano, che proprio attraverso la tematica teologico politica rivela il suo debito verso Max Weber. È inoltre fondamentale in Schmitt l'accorgimento che la *trasparenza* della costruzione giuridica è sorretta soltanto dalla decisione, e cioè dal nulla; il *jus publicum europaeum* non è il risultato perfetto (compiuto) di un processo/progresso automatico e orizzontale, ma anzi contiene in sé un elemento di *infinità,* che è la potenza decisionistica del sovrano. Il caso d'eccezione non è espunto dal diritto, né vi è contenuto pacificamente; piuttosto, è il reagente che dimostra l'irriducibilità di principio dal potere creatore sovrano al sistema giuridico (pacifico) creato, e, in quanto tale, non autonomo, ma passibile di sospensione. Esiste dunque un fattore di *crisi* nella secolarizzazione, che dall'elemento teologico è osservabile in via privilegiata: il «cristallo», che esprime la logica dell'efficacia giuridica statuale, è mancante della faccia superiore, che si apre alla trascendenza; di qui irrompe la produzione di senso (l'interpretazione) senza di cui il sistema non può funzionare da solo. Una struttura aperta, dunque, che deve presentarsi come chiusa, una trasparenza che può essere efficace solo come *rappresentazione*[3], una trascendenza che si presenta in effetto prospettico di *simulacro* e che, in quanto tale, è la cifra di uno scarto strutturale tra l'infinito della decisione e il finito del diritto pubblico (finito, in realtà, solo nel senso di «limitato», dipendente da qualcos'altro; un finito che si riconosce infinito, pur senza dare origine ad un movimento dialettico, pur senza concludersi in un'incorporazione di modello hegeliano). La *consapevolezza* della particolare struttura di questo sistema teologico politico è certamente *parte integrante* della teologia politica stessa, anche se storicamente è appartenuta, come ragion di Stato, al sovrano che hobbesianamente è fuori, ma non anteriore, al sistema politico. Come modello complessivo, la teologia politica è dunque sia *fuori* che *dentro* il sistema politico reale, ma il *fuori* è solamente elemento di conoscenza e di controllo, non certo di azione rivoluzionaria (almeno nel caso particolare della teologia politica *schmittiana*).

Il crescente venir meno della consapevolezza teologico-politica (il progresso, cioè, non tanto della neutralizzazione, quanto della spoliticizzazione) si accompagna, negli sviluppi storico-politici seguenti l'epoca dello Stato assoluto, ad un riemergere di nuovi soggetti e di nuove pretese al monopolio dell'interpretazione; ma la precarietà della forma Stato non è implicata solo dal divenire storico, quanto piuttosto, in via assai più radicalmente strutturale, dal permanere di un'opacità, irriducibile a qualsivoglia trasparen-

za. Questa opacità, ineliminabile dal quadro teorico della teologia politica, verrà in seguito formalizzata come il «politico» (l'emergere della conflittualità); la mancata chiusura del sistema, l'elemento di trascendenza implicato dalla decisione è dunque uno dei fattori di instabilità del «cristallo»: l'altro, simmetrico e collegato, ma per dir così proveniente dal basso, è il «politico», la perdurante possibilità del riaccendersi della guerra civile. Nel caso d'eccezione questi due fattori di instabilità si incontrano, e la decisione, che in precedenza aveva sospeso e neutralizzato il «politico» in un ordine, si rivela decisione sul «politico», sulla guerra civile.

Che il processo di secolarizzazione sia intrinsecamente minato nel profondo, e quindi incompleto di fatto e di principio, è chiaro a Schmitt, ancora una volta, dall'analisi della teologia politica hobbesiana, e soprattutto del carattere tetramorfo del Leviatano: Dio, uomo, mostro, macchina (e in precedenza, complessivamente, mito), il Leviatano è una costruzione umana, razionale e artificiale, ma anche necessariamente aperta sia alla trascendenza sia alla degenerazione mostruosa, struttura ordinativa efficace che può precipitare nel caos. Nel complesso, la teologia politica indica a Schmitt sia la necessità della decisione per fondare il diritto, sia il modo della decisione (la secolarizzazione del dogma), sia la procedura di mantenimento dell'ordine (la produzione di senso). Insomma, la teologia politica non coincide perfettamente con un sistema politico; piuttosto, indica le condizioni generali, interne ed esterne, che rendono possibile un sistema.

Così, è possibile, a partire dalle problematiche coinvolte dalla teologia politica, ricostruire tutta l'esperienza intellettuale schmittiana, dalla decisione al «politico» alla teoria della *Verfassung* (la costituzione materiale coerentemente fondata su di un riconoscibile principio di *esclusione*) alle tematiche di diritto internazionale (in cui il *nomos* della terra è visto in dipendenza dalla capacità politica interna di tracciare linee di amicizia e di inimicizia); non solo, ma attraverso la teologia politica Schmitt attinge anche il risultato di reinterpretare la moderna storia politica d'Europa, nonché di classificare in forma originale le diverse forme politiche e le ideologie che le esprimono.

Insieme metodo e prassi, analisi del problema «crisi» e decisione sul problema stesso, la teologia politica schmittiana si differenzia significativamente sia dalla teocrazia, sia dalla sostanzialità sacerdotale e pontificale dei controrivoluzionari (ben lontani — con la problematica eccezione di Donoso — dal disincanto del pensiero schmittiano), sia da ogni forma di politica teologizzata (dalla

teologia cristiana della liberazione alla teologia negativa messianica di ambito ebraico). Nella sua profonda dimensione di luttuosità, nel suo rinviare alla possibilità della catastrofe, la teologia politica di Schmitt è piuttosto il tentativo, del tutto laico e disincantato, di manipolare e controllare l'apertura della storia sull'infinito, e insieme la consapevolezza di una ferita (appena cicatrizzata) che percorre tutta la storia moderna.

Che la teologia politica sia, in Schmitt, ben lontana dal possedere un significato autenticamente religioso, appare dunque evidente; l'elemento teologico non contraddice la centralità (o l'autonomia) secolarizzata del «politico»: la teologia fornisce a Schmitt solo un modello strutturale, non un dogma sostanziale. La non teologicità della teologia politica schmittiana è stata più volte rilevata sia da chi nega possa esistere in generale una teologia politica *cristiana* (Peterson), sia da chi prende le distanze anche dalla teologia politica post-conciliare (Barion), sia infine da chi vede la teologia politica di Schmitt mancante proprio di ciò che la vera teologia politica (non solo possibile, dunque, ma anzi, come *cristologia politica*, doverosa) deve promuovere ed esaltare: e cioè la soggettività e il suo sforzo verso la liberazione reale. Queste critiche hanno in comune un elemento da non sottovalutare: individuano cioè in Schmitt un fattore di *monismo* tanto forte da risultare «pagano», estraneo all'individualizzazione della religione propria del cristianesimo; il *pathos* schmittiano per l'unità non sarebbe altro che *mito*[4], sia in quanto monismo teologico politico, sia in quanto l'unità politica sarebbe raggiunta soltanto con l'agitare, da parte del sovrano, il fantasma mitico del nemico, soltanto con la mitizzazione del «concetto» amico/nemico.

Di carattere mitico si può indubbiamente parlare se si vuol così intendere che la rappresentazione, la produzione di senso ad opera del sovrano, è priva di saldo fondamento ontologico, e che in generale tutta la secolarizzazione produce forme di «giustificazione del finito» non autonome, ma costantemente (anche se non sempre consapevolmente) strutturate in conformità con un *fuori* che non è però la metafisica, ma la sua utilizzazione. Il carattere mitico della teologia politica schmittiana deriva insomma dalla mancanza della faccia superiore del «cristallo», e da questo punto di vista il «mito» in Schmitt assolve il suo compito specifico di mantenere artificialmente unito ciò che nella sequenza «naturale» del tempo si presenta come diviso, di riportare il tempo storico ad una serie di unità sospese (le *epoche*), e insieme di destrutturare il sistema politico nel caso d'eccezione. Ma questa produzione di senso

non può avere, a rigore, le caratteristiche del fenomeno allucinatorio di massa; lo scopo del controllo *efficace* esclude sia i tentativi individualistici (come è dimostrato in *Romanticismo Politico*) sia il delirio collettivo totalitario; non ogni mito, come deve rilevare anche Kodalle, può svolgere quel ruolo «unitario» che è il *leit motiv* della produzione scientifica di Schmitt, e anzi, quando il mito politico è universalistico, o indeterminato, si origina il politeismo dei valori, la confusione polemica dei linguaggi che è indice di una mancata efficacia neutralizzante. Non pare lecito estendere — con la svalutazione che spesso è implicita nel termine «mito» — un giudizio negativo a tutta la teologia politica schmittiana *in quanto tale,* unificando ed inglobando in un'unica condanna lo sforzo conoscitivo di Schmitt e la sua adesione al nazismo, che, da un tale punto di vista, dovrebbe dimostrare appunto la mitologicità (o, come si diceva un tempo nell'ambito della critica italiana, la «barbarie») del pensiero schmittiano. Per sfuggire al rischio di aderire acriticamente (occasionalisticamente) ad una mitologia regressiva e irrazionale, rischio che è certamente implicito nella sua metodologia, Schmitt ha infatti elaborato — anche se è vero che non sempre se ne è servito — degli strumenti interni di autocorrezione: e non penso solo a *Romanticismo Politico* (vero e proprio «sistema d'allarme» per segnalare i cortocircuiti fra teoria e prassi), ma alla struttura profonda del *politischer Hobbismus*[5] che a Schmitt viene ascritto (e giustamente, poiché la sua grande ambizione è stata di essere l'Hobbes del nostro tempo).

Teologia politica, infatti, non è *solo* decisione, risoluto «parteggiare» in una situazione di scontro politico estremo (il che vale piuttosto, dal punto di vista di Schmitt, come dimostrazione scientifica della potenza del «politico»); la teologia politica *integra* l'infinito della decisione in un ordine finito, pur riconoscendo che l'opacità del «politico» non permette all'ordine di esibire una trasparenza integrale, pur accettando, cioè, il permanere di un *resto* (che in pratica è la possibilità dell'esclusione, la riserva sul caso d'eccezione). Non si tratta dunque di un oscillare fra nichilismo e ontologia, come genericamente è stato affermato da chi[6] accosta la risolutezza esistenziale di Heidegger alla decisione politica di Schmitt, quanto piuttosto del *riconoscimento* che il chiudersi del tempo reale nell'epoca politica lascia un'apertura alla trascendenza (ritorna il «cristallo») che è cifra di una crisi. Il monismo di Schmitt ha in sé la figura e la forza di un «*nonostante*» che si innesta su di una *consapevolezza* «negativa»; questa funge, o può fungere, da elemento interno autocorrettivo all'insistito monismo del

pensiero schmittiano. Proprio di qui, inoltre, l'unitarietà d'ispirazione della produzione di Schmitt si rivela *non sistematica,* qui si misura la distanza metodologica da Hegel e in generale dal pensiero dialettico. In Hegel, infatti, la scarto fra tempo reale e tempo dello Spirito è superato nella riflessione che lascia cadere, come «morta natura» le determinazioni accidentali e che risolve le differenze nella libertà dell'Idea (quanto questo sia, per dirla con Adorno, «l'ultimo gesto avvocatesco del pensiero», in contraddizione con lo stesso assunto hegeliano, non è qui il caso di indagare); in Schmitt invece, la potenza infinita della decisione epocalizzante sa, proprio nella sua spettacolarità, la propria precarietà, e *insieme* la propria inevitabilità. Accidentalità e scarto segnano di sé la struttura profonda di ogni epoca; devono essere controllate, ma non possono essere «superate». Nell'ossimoro della teologia politica coesistono, in equilibrio dinamico ed instabile, il finito e l'infinito, il monismo e il disincanto, la trasparenza e l'opacità, l'ordine e la decisione; e, per ultimo apparente paradosso, la coesistenza è resa possibile non da una *complexio oppositorum* di tipo ecclesiastico[7], né da un pacifico consenso, ma da una decisione che ha in sé il principio dell'esclusione come permanente possibilità.

Ma la discussione sul monismo del pensiero schmittiano, sul suo contraddittorio carattere mitologico, sull'oscillare tra estremo esercizio della ragione e cedimento all'irrazionalismo, implica, in realtà, il vero problema, se cioè il modello teologico politico sia realmente efficace nell'analizzare la situazione contemporanea e nel suggerire strategie praticabili: né questo è un chieder troppo, ché anzi si tratta dell'obiettivo scientifico di tutta la produzione di Schmitt. Mito, per lui, è stata la costruzione del Leviatano, non solo macchina razionalistica, dunque, ma anche sistema di produzione di senso (che da questo punto di vista porta a compimento la Riforma)[8]; mito è anche il fatto nuovo, la violenza rivoluzionaria che spezza la debole rappresentazione (o, meglio, rappresentanza) parlamentare e che fonda un'epoca di lotte mortali fra miti differenti[9], non neutralizzabili attraverso la tecnica. La nostra epoca non pensa in modo teologico politico, sia che riproduca inconsapevolmente, nel processo/progresso, i motivi di una teologia politica ingenua ed elementare (la tematica del *nemo contra deum,* che si secolarizza nel *nemo contra hominem*), tutta giocata sulla lotta del nuovo contro il vecchio, sia che si fondi sulla tirannia dei valori e sullo scambio polemico fra legalità e legittimità[10]. Pur non essendo la nostra un'epoca teologico politica in forma cosciente, tuttavia deve essere pensata come tale, deve ritrovare un'unità

non fittizia, ma anzi efficace, passando attraverso l'analisi del politeismo dei valori e dei miti, senza squalificarli da un punto di vista piattamente razionalistico[11]. È in questo *pathos* per afferrare (concettualizzare) qualcosa che non ha fondamento (il puro «apparire-come-conflitto»), che la teologia politica di Schmitt rivela come il suo essere un «*nonostante*» sia non tanto o non solo una sortita disperata e volontaristica al di là dei problemi reali ma anche e soprattutto la coscienza dell'intima doverosità della ricerca scientifica, della necessità di rispondere alla sfida contenuta nella crisi dello Stato.

È noto che lo stesso Schmitt ha criticato la «puntualizzazione» a cui conduce la teologia politica, tentando, attraverso l'*Ordnungsdenken*[12], un più articolato rapporto con le istituzioni, ed incappando, in questa sede, nell'infortunio dell'adesione al nazismo. Infortunio, tuttavia, che è tale sul piano storico, politico e morale, ma che ha la sua radice profonda non solo nell' «occasionalismo» schmittiano (cioè nel rischio che Schmitt costantemente deve affrontare, proprio di un pensiero che rinuncia a priori ad ogni garanzia) ma anche nel *pathos* per una efficace «presa» sulla realtà effettuale, nella volontà di non ritirarsi di fronte all'abisso; chi pensa in grande, si dice, sbaglia in grande. Non era certo nel nazismo la soluzione al problema di Schmitt (che è anche quello centrale del nostro tempo) di concepire un ordine post-statuale, o comunque di pensare e di controllare l'epoca della transizione; e si può anche dire che il problema è malposto, nei termini macropolitici della teologia politica schmittiana. Tuttavia, è proprio la teologia politica a costituire il luogo del pensiero di Schmitt che forse maggiormente si presta alla critica e al dibattito, proprio per il suo carattere ambiguo[13] e complesso, oltre che per la sua notevole efficacia nel permettere di ricostruire dall'interno tutto l'itinerario di una lunga produzione scientifica.

L'inattualità e l'impraticabilità della «grande politica» schmittiana, in quanto riduzione autoritaria della complessità, non sono qui in discussione: sono il retaggio del suo conservatorismo, storicamente contingente; tuttavia, la radicalità del suo pensiero — quale si presenta proprio nella teologia politica — mette in crisi una serie di «residui» ideologici della scienza e della filosofia politica. In generale, sia il teorema liberale dell'invarianza della somma del potere in un sistema (che spiega come la *separazione/divisione* del potere assuma spesso, in questo ambito, il carattere di questione principale rispetto all'altra, della *produzione* del potere)[14], sia il pregiudizio volgarmarxiano della subalternità del

problema politico rispetto a quello economico[15], sono smentiti proprio dal carattere di *infinità* e di *discontinuità* (decisione e caso d'eccezione costituiscono un *salto* rispetto ad un ordinato svolgersi del diritto secondo una logica kelseniana a gradini) che la teologia politica con la sua «verticalità» porta alla luce. Nella teologia politica di Schmitt, non semplicemente apologia della decisione ma tentativo di «inquadrare un problema incommensurabile», sta la sfida teorica più radicale di tutto il pensiero dello studioso tedesco, l'invito — proposto e presentato come ineludibile — a reinterpretare la secolarizzazione[16], a pensare in termini di *controllo* e di *sospensione* anziché in termini di «svolgimento» e di filosofia della storia, a realizzare una neutralizzazione che *non* sia (poiché non lo può davvero essere) una spoliticizzazione, ad attingere, insomma, un'efficacia post-classica al di là di ogni neo-gnosticismo e di ogni scientismo[17].

NOTE

1. Al fine di evitare un eccessivo appesantimento di note, soprattutto nella prima parte dell'intervento, si danno di seguito i titoli delle opere principali di Schmitt a cui ci si riferisce, accompagnati dall'anno della prima edizione: *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen,* 1914; *Politische Romantik,* 1919; *Politische Theologie. Vier Rapitel zur Lehre von der Souveränität,* 1922; *Römischer Katholizismus und politische Form,* 1923; *Der Begriff des Politischen,* 1927; *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen,* 1929; *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlage eines politischen Symbols,* 1938; *Die Vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen,* 1965; *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie,* 1970. Altri testi di volta in volta utilizzati saranno indicati nelle relative note; per un chiarimento bibliografico, cfr. in chiusura del volume.

2. J. FREUND, *Préface* a *La notion de politique,* Calmann-Lévy, Paris 1972, p. 19; *Politische Theologie II,* p. 106.

3. Si rinvia al «cristallo di Hobbes», in *Il concetto di 'politico'* (in *Le categorie del 'politico',* Il Mulino, Bologna 1972, pp. 89-165), nota 53, pp. 150-152. Sulla teologia politica come rappresentazione, cfr. W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco* (1928), Einaudi, Torino 1971, pp. 51-55.

4. *Politische Theologie II,* pp. 15-44; K.M. KODALLE, *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts «Politische Theologie»,* Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1973, soprattutto pp. 77 ss.

5. H. RUMPF, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung,* Duncker & Humblot, Berlin 1972, pp. 109-112.

6. K. LÖWITH, *Decisionismo politico* (1935), in «Nuovi Studi Politici», n. 1, 1977, pp. 3-36; CH. GRAF von KROCKOW, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger,* Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1958.

7. *Römischer Katholizismus,* cit., *passim,* soprattutto pp. 39-40, 44-45, 61-66.

8. *Der Leviathan,* cit.; *Die Vollendete Reformation,* cit.

9. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus,* (1925), Duncker & Humblot, Berlin 1979[5], pp. 77 ss.

10. *Politische Theologie II,* pp. 120-126; *Legalità e legittimità,* (1932), in *Le categorie,* cit., pp. 211-244; *La tirannia dei valori,* (1963), in «Rassegna di diritto pubblico», 1970, n. 1, pp. 1-28.

11. *Die geistesgeschichtliche Lage,* cit., p. 89.

12. *Teologia politica,* cit., in *Le categorie,* cit., pp. 29-86 (cfr. p. 30, in *Premessa alla seconda edizione,* 1933).

13. Sintetizzato dal titolo del saggio di W.A. DALLMAYR, *Epimeteo cristiano o Prometeo pagano?,* in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1958, pp. 657-679.

14. *Appropriazione/divisione/produzione* (1953), in *Le categorie,* cit., pp. 295-312.

15. *Die geistesgeschichtliche Lage,* cit., pp. 82-83, dove l'hegelismo di Marx è qualificato «pedantesco», e p. 86, dove si citano le critiche soreliane all'economicismo marxista.

16. Un cenno al ruolo di Schmitt nel recente dibattito sulla secolarizzazione, in C. CESA, *Introduzione* a *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica,* Laterza, Bari 1979, p. XLIII.

17. *Politische Theologie II,* cit., pp. 124-126, dove si elencano le condizioni, irrealizzabili, per una *«restlos enttheologisierte, modern-wissenschaftliche Erledigung jeder Politischen Theologie»*; cfr. anche A. DOREMUS, *Théologie, politique et science dans la problématique de la théologie politique,* in «Revue européenne des sciences sociales — Cahiers Vilfredo Pareto», 1978, n. 44, pp. 55-65.

GIUSEPPE ZACCARIA

LA CRITICA DEL NORMATIVISMO: GIURIDICO E METAGIURIDICO NELLA TEORIA DEL DIRITTO DI CARL SCHMITT

Da qualche tempo a questa parte la rinnovata presenza di Carl Schmitt nella cultura italiana è oggetto di una sorte singolare. Da un lato si fa strada, con consapevolezza sempre maggiore, l'esigenza di una lettura critica dell'opera schmittiana, che senza metterne in ombra le evidenti ed accentuate componenti ideologiche, dia luogo ad una valutazione critica più analiticamente attenta ed oggettiva che in passato delle dimensioni politologica e più ampiamente metodologica di questa dottrina[1]. D'altro lato la circostanza che diversi studiosi, che si sforzano, non senza arditezza, di coniugare il pensiero negativo al weberismo ed al marxismo[2], tendano oggi a sciogliere il nodo della crisi di ogni criterio di razionalità in campo politico e della riduzione della complessità sociale ricorrendo al taglio affilato della decisione, restituisce inevitabilmente attualità politica alle problematiche del pensatore che maggiormente tentò, sul piano della teoria giuridica, di produrre una definizione precisa di «decisionismo».

Non ultimo tra gli effetti positivi di questo convergente ritorno su Carl Schmitt può essere quello di legittimare nuove letture di alcuni temi costantemente ricorrenti nella letteratura bibliografica schmittiana, nell'intento di abbozzare la ricostruzione di alcune tessere di quel vasto e composito mosaico che è costituito dalle problematiche della teoria giuridica e politica del Novecento in Germania.

È questo il caso del tentativo, più volte ripetuto nella bibliografia su Schmitt[3], di utilizzare lo sfondo dei principi giuridici e politici che stanno alla base della kelseniana teoria pura del diritto come parametro per inquadrare, per opposizione, la fisionomia del pensiero schmittiano, per cui il rapporto tra i due autori viene prevalentemente trattato dall'angolo visuale della contrapposizione polemica che intercorre tra due protagonisti del dibattito sul parlamentarismo[4], il critico intransigente e corrosivo dello Stato di diritto liberale[5] da una parte, ed il tenace, relativistico difensore

della democrazia e dell'istituto parlamentare dall'altra[6].

In una simile tematizzazione del rapporto Kelsen-Schmitt, che pure, come tutte le contrapposizioni, aiuta a cogliere le difficoltà delle prospettive che si oppongono, vi è concretamente il rischio di una «lettura incrociata» dei due autori che, spinta dalle esigenze innegabili della contrapposizione polemica, finisca per operare una riduzione convenzionale della complessità delle fisionomie e delle prospettive di questi pensatori.

Al pericolo di instaurare un confronto tra Schmitt e Kelsen fondandosi su di una pretesa omogeneità di temi e di piani (e dimenticando quindi che l'accento fondamentale dell'una e dell'altra teoria cade in realtà su posizioni notevolmente diverse) è probabilmente più agevole sfuggire limitando il discorso, come si cercherà in questo intervento, a sottolineare il ruolo che la considerazione del rapporto tra giuridico e metagiuridico, così come si pone in Kelsen, gioca nel complicato tentativo schmittiano di operare un sistematico connubio tra teoria generale del diritto e teoria generale della politica.

Se, a questo proposito, interroghiamo Schmitt muovendo da una serie di problemi formulati secondo la prospettiva kelseniana, otterremo un'immagine riduttiva, per così dire appiattita del suo pensiero giuridico-politico. Se infatti in Kelsen l'istanza fondamentale che viene a strutturarsi in tutta la sua costruzione teorica è quella della delimitazione del diritto e della sua rigorosa organizzazione interna[7], al contrario il pensiero schmittiano sembra trovare il suo centro proprio nell'affermazione dell'intrinseca continuità tra giuridico e metagiuridico (il quale, come subito vedremo, assume le forme della politica).

La distinzione tra giuridico e metagiuridico appare dunque evidente e quant'altre mai caratterizzata in Kelsen, mentre risulta assai più problematica e difficile a definirsi nel contesto schmittiano.

Se infatti in Kelsen il metagiuridico si trova definito in forma negativa, ed è essenzialmente ciò che non ha le caratteristiche del diritto, escluso da quei caratteri di logica consequenzialità, deduttività, chiarezza di rapporti che, secondo il formalismo, contraddistinguono la sfera del giuridico, allora nel suo spazio risulterà ricompreso l'intero mondo dei valori, con la mutevolezza e la contingenza ideologica che nella prospettiva kelseniana lo caratterizzano. Dalla sfera «impura» del metagiuridico il diritto è provvidenzialmente e rigorosamente separato dalla *Grundnorm,* che in certo modo risolve integralmente ed una volta per tutte i problemi

del rapporto tra il diritto e le vicende storiche[8].

Di conseguenza nella sfera del metagiuridico dovrebbe senz'altro e senza residui essere confinata, seguendo l'ottica formalistica ispirata al kelsenismo, una parte ragguardevolissima dei rapporti studiati da Schmitt. In realtà quest'ampia porzione dell'esperienza su cui si stende la riflessione schmittiana, e che il formalismo assegnerebbe indubbiamente all'ambito del metagiuridico, assume nella teoria di Schmitt una forma tale da rendere oltremodo difficile una simile sbrigativa liquidazione.

In Schmitt infatti il metagiuridico, perdendo quel carattere di pura negatività, il suo generico esser ciò che non è pertinente al diritto e che è diverso dalla sua purezza, prende essenzialmente la strutturazione della politica. L'intendimento metodologico schmittiano di legare indissolubilmente, in un rapporto di reciproca tensione, diritto e politica, scienza giuridica ed applicazione del diritto, risulta nettissimo sin dal saggio giovanile *Gesetz und Urteil*[9], dove il tema della decisione giudiziale è collocato sull'ampio sfondo teorico del rapporto tra teoria e prassi[10].

Non solo la legge ha vitale bisogno, per esistere, di uomini concreti che la interpretino e la attuino, ma in quanto debba inserirsi in un concreto ordinamento e divenirne parte integrante, necessita di una giurisprudenza che, non tenendosi lontana da punti di vista metagiuridici, adotti come criterio ispiratore delle proprie decisioni il principio sostanziale della conformità di decisione di un altro giudice nello stesso caso[11]. Solo tramite il giudice la legge da norma pura si tramuta in ordinamento concreto[12], giacché «una legge non può applicarsi, attuarsi od eseguirsi da sola; né può interpretarsi, definirsi o sanzionarsi da sola»[13].

È perciò significativo che le definizioni schmittiane di diritto, pur nella mutevolezza di una riflessione che procede per stratificazioni successive, appaiano tutte intenzionate non tanto a distinguere giuridico da metagiuridico, quanto a ricomprendere diritto e politica come legati da un rapporto assai stretto, nel quale soltanto può darsi la concretezza dei due termini.

Così nello scritto del 1934 *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*[14] che segna un parziale distacco dalle posizioni accentuatamente decisionistiche della prima fase del suo pensiero, il diritto è appunto definito da Schmitt, in una prospettiva sincretistica delle più importanti teorie del diritto, come al tempo stesso norma, decisione ed ordinamento[15]. Proprio in questo famoso saggio che, rappresentando ad un tempo il più impegnativo scritto schmittiano sui temi della teoria del diritto ed il più

importante contributo metodologico alla scienza giuridica del nazionalsocialismo[16], porremo al centro della nostra analisi, la prospettiva schmittiana di un «konkretes Ordnungsdenken»[17] appare tutt'altro che propensa ad abolire i modelli giuridici del normativismo e dell'istituzionalismo, dai cui presupposti, singolarmente considerati, Schmitt intende certo distinguersi, cercando piuttosto di operarne una riutilizzazione in una sintesi teorica più comprensiva ed operativamente efficace.

Per procedere in questa direzione, Schmitt deve operare una duplice, unilaterale riduzione.

Da un lato, nel suo tentativo di isolare e contrapporre i tre tipi puri (nel senso weberiano) di pensiero giuridico (il normativista, il decisionista e quello fondato sull'ordinamento concreto), egli è costretto ad «inventare» la categoria del «decisionismo giuridico» e a rintracciarne il principale fondamento teorico in Hobbes[18]. Quello di Schmitt sarà evidentemente un Hobbes decapitato dalle premesse giusnaturalistiche e prestatuali (o, se si vuole, un Hobbes in cui, invertendo il rapporto tra stato di natura e stato sociale, la natura conflittuale di quest'ultimo funziona come definizione globale del fenomeno politico), tanto che lo stato sociale, interpretato in questa chiave autoritario-decisionista, più non appare come costruito contrattualmente, ma è presupposto come già dato nel popolo (*wölkisch*), da «soggetto» tramutato in «oggetto» della decisione.

D'altro lato — ma questo già era avvenuto nella *Politische Theologie* [19] — Schmitt deve aprire una dura polemica con il normativismo liberale [20] e con la sua forma dello Stato di diritto[21], che trova in Kelsen[22] il bersaglio più ricorrente.

Se la decisione non può certo fare a meno di esprimersi attraverso il mezzo tecnico della norma, è anche vero che la separatezza formalistica del positivismo pare a Schmitt offrire uno strumento indocile e limitante per la soluzione del problema dei rapporti tra giuridico e metagiuridico. La «pericolosa» illusione del positivismo giuridico di elidere dalla considerazione giuridica ogni componente ideologica, politica e morale, staccando il contenuto del diritto dalla connessione con le situazioni concrete che presuppone, non può avere per effetto ai suoi occhi che «l'insensatezza ideologica, economica, morale e politica»[23] del formalismo giuridico.

«La forma giuridica — scrive incisivamente Schmitt in aperta polemica con Kelsen e con il formalismo dei neo-kantiani, — non ha la vuotezza aprioristica della forma trascendente, poiché essa nasce proprio dalla concretezza giuridica. Essa non è neppure la forma della precisione tecnica, poiché questa risponde ad un interesse finalizzato essenzialmente fattuale, impersonale.»[24]

All'intenzione schmittiana di fondare attraverso il diritto, ovverossia nell'impiego degli strumenti giuridici, l'affermazione piena ed omogenea della volontà politica (e dunque a vedere nel diritto non un limite, ma uno strumento del potere) l'immagine formalistica del diritto appare come un *medium* inadeguato, come prodotto tautologico della crisi di una borghesia che, finita la sua grande epoca (il XVII ed il XVIII secolo), quando era in grado di fondare il suo dominio sulla forza del sistema giusnaturalistico, è costretta ora ad avvalersi di norme valide solo perché positivamente statuite[25]. Da questo punto di vista la prospettiva schmittiana, rivendicando la corposa politicità del diritto e il riconoscimento di un intimo legame tra sistema normativo e società sottostante, combatte in Kelsen l'emblematica «finzione normativistica di un sistema chiuso di legalità»[26], e, in altri termini, la pretesa purezza di un diritto che si può riconoscere solo rifiutandosi di vedere il suo concreto esser politica; ma, costringendo il kelsenismo nel rigido modello del pensiero normativistico «allo stato puro», deve poi disconoscere la presenza e la funzione di elementi decisionistici nel normativismo kelseniano e rompere quel nesso circolare fra decisione e norma, che nella *Reine Rechtslehre* trova innegabilmente uno spazio essenziale[27].

Il risultato della metodologia giuridica di Schmitt sta nell'istituire una sorta di gerarchia tra i tre tipi di pensiero giuridico, che vede al suo gradino più basso la norma ed a quello più elevato l'ordinamento concreto: ogni norma presuppone una decisione ed ogni decisione un ordinamento concreto. Ma la natura di questa forma mista tra i tre tipi di pensiero giuridico[28] — che in verità, come tutte le forme miste, si rivela piuttosto debole teoricamente — riposa sulla dottrina della realtà totale politica e sul momento fondamentale della decisione: in questo senso le difficoltà del normativismo e dell'istituzionalismo sono sciolte dal taglio affilato della decisione, cioè dalla verità della forza, che, alla fine, resta in piedi come l'unico reale criterio teoretico di giudizio.

In questo quadro la positività della norma viene a sussistere solo nel concreto politico dei suoi rapporti con l'ordinamento e con l'apparato istituzionale che ne consentono «realmente» la vigenza. L'efficacia del diritto poggia quindi sul suo intessere fattivamente la società, trovando nella politicità di questa sua presenza le condizioni della propria affermazione. In questa rivendicazione di

un nesso strettissimo tra diritto e politica, tra diritto e concretezza storica, la prospettiva di Schmitt si trova pienamente inserita nelle vicende della scienza giuridica tedesca dell'Ottocento, da Stein[29] a Gerber[30], a Laband[31], sì da qualificare l'immagine del giurista di Plettenberg come quella di un grande sistematizzatore, più che di un audace innovatore. Tuttavia non è soltanto con le problematiche della grande cultura giuridica tedesca del diritto pubblico (ed ancor prima della filosofia hegeliana dello Stato[32]) che il pensiero schmittiano si apparenta: la tematica decisionista, corretta in senso organicistico-oggettivistico dopo l'avvento al potere del nazionalsocialismo, tende a sposarsi in forma privilegiata — come bene ha sottolineato Costantino Mortati[33] — con l'istituzionalismo, e a rilevare nessi e consonanze evidenti con le teorie giuridiche di Santi Romano[34] ed ancor più di Maurice Hauriou.

La caratteristica più apprezzabile della teoria istituzionale di Hauriou risiederebbe, secondo Schmitt, nel fatto di scaturire in forma realmente organica dall'osservazione della prassi amministrativa[35]. E tuttavia, pur manifestando un esplicito consenso nei confronti della teoria del diritto di Hauriou, Schmitt significativamente rifiuta come *Fremdwortes*[36] il termine *istituzione*. «Perciò — egli conclude, sostenendo la necessità di un pensiero "specificamente tedesco" — come definizione per il terzo ed attuale tipo di pensiero giuridico vorrei proporre non il termine "istituzionalistico", ma quello di pensiero fondato sull'ordinamento e sulla configurazione (*Gestaltung*) concreta»[37].

Il «pensiero fondato sull'ordinamento concreto», superando in senso oggettivistico ed antiindividuale il soggettivismo decisionistico, tende a vedere nell'ordinamento giuridico l'espressione di un'unità e di un ordine etico-giuridico della struttura sociale, di una *Gemeinschaft* più che di una *Gesellschaft*[38], sulla quale già si è stesa l'impronta disciplinatrice e «pacificatrice» della decisione. Nell'esperienza giuridica della «pacificata» comunità schmittiana tanto la costruzione, quanto la violazione delle norme concrete[39] verranno a rivestire un carattere socialmente assai pregnante ed impegnativo[40]. Ma proprio qui, in stretta connessione con questa prospettiva di totale politicità del diritto, viene scopertamente a nudo il carattere autoritario del pensiero giuridico di Schmitt.

Del tutto decisiva diviene infatti per questa teoria la questione di chi (e con quali criteri) determini il contenuto dell'«ordinamento concreto»[41]. «Non esiste — scrive Schmitt — nessuna norma che sia applicabile ad un caos. Prima deve essere stabilito l'ordine: solo allora ha un senso l'ordinamento giuridico. Bisogna creare

una situazione normale e sovrano è colui che decide in modo definitivo se questo stato di normalità regna davvero...Il sovrano crea e garantisce la situazione come un tutto nella sua totalità. Egli ha il monopolio della decisione ultima.»[42]

Dunque chi detiene il potere di decidere è il sovrano, colui che è in grado, tramite la decisione, di trasformare la situazione di caos originario nella stabile unità politica della comunità. La norma si pone sempre come un *posterius* rispetto alla decisione, vero momento di origine (con il suo assicurare il passaggio dal caos all'ordine) dell'ordinamento giuridico. Anche da questo punto di vista emerge assai netta la differenziazione tra il decisionismo di Schmitt, che concepisce il diritto, oltre che lo Stato, a partire dalla dimensione unilaterale della situazione di eccezione[43], (trascurando di conseguenza i problemi della situazione di normalità), e le tendenze proprie non solo del kelsenismo, ma più ampiamente della concezione moderna dello Stato di diritto.

Nel confronto tra questi punti di vista risulta rappresentata con particolare chiarezza la radicale divergenza, anzi l'opposizione delle due concezioni della specificità del diritto: nell'un caso il normativismo induce a riconoscere validità alle norme (e su questa base a distinguere *tout court* il diritto dalla politica) solo se ed in quanto previste da norme superiori; nell'altro, la teoria dell'ordinamento concreto si fonda esclusivamente sul fatto materiale della decisione.

L'intreccio tra le due posizioni è dato dalla circostanza che la norma presuppone sempre la decisione, ed è vuota se non si concepisce quale schema per fondare la decisione e renderla comprensibile; ma a sua volta, almeno in Kelsen, la decisione non può valere (e la circostanza agisce come freno per il potere) se non in quanto regolata da una norma[44].

Nelle ultime pagine del saggio *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* l'aspetto autoritario e statalistico[45] della teoria schmittiana del diritto emerge prepotentemente. Nella «Germania del presente» «il nuovo diritto dello Stato e amministrativo ha imposto il principio del *Führer* (*Führergrundsatz*) e con esso concetti come fedeltà, obbedienza, disciplina e onore, che si possono intendere solo a partire da un ordinamento e da una comunità concreta. Nelle tre serie dell'ordinamento — Stato movimento, popolo — si forma l'unità politica»[46]. Così la teoria schmittiana del diritto si salda, apologeticamente, alla teoria nazionalsocialista dello Stato, presentata l'anno precedente in *Staat, Bewegung und Volk*[47]: il *Führer* vi è immaginato come un'autori-

tà, che pur promanando dall'interno della comunità, in quanto capace di costituirla e di tenerla unita, le resta esterna[48]; e, in quanto detentore del «monopolio della decisione ultima» o, in altri termini, della forza, è identificato con lo Stato totale, in cui a loro volta sono identificate società e Stato[49].

Quanto al contenuto ed ai criteri della decisione, il sovrano, così come ha la virtù di distinguere politicamente tra amico e nemico[50], deve decidere il diritto sulla base dell'interesse della totalità-popolo (*das Interesse des Volksganzen*)[51], un criterio capace di assicurare, quando vi sia fedeltà reciproca, il «continuo e infallibile contatto tra capo e seguito»[52].

Dunque il diritto nella concezione di Schmitt, lungi dal ridursi a mera norma astratta, include tutto il politico, l'economico, il sociale e tutto ciò che attiene al «mondo dei valori»[53].

Certo Schmitt rifiuta esplicitamente il positivismo giuridico del XIX secolo, il cui culmine identifica con la teoria di Bergbohm[54], per il tecnicismo che l'ha condotto ad indentificare il diritto con la legge, e la giustizia con la legalità[55]; e da questo punto di vista il «ponte», che egli lancia per saldare *Sollen* e *Sein*, si ispira ai motivi «giusnaturalistici», anzi «mistici» della sua teologia politica, influenzata dal pensiero politico controrivoluzionario di De Maistre, Bonald e Donoso Cortes[56]. Ma, malgrado la polemica contro il positivismo giuridico, per l'identificazione totale, questa sì tutta hobbesiana, tra diritto positivo e diritto posto dal sovrano-Stato, non è affatto arbitraria una catalogazione di Schmitt tra i positivisti giuridici[57]. La validità del diritto è qui intesa però non come validità formale, come puro esser posta della norma, ma come validità fattuale[58], cosicché il particolarissimo e sociologistico positivismo giuridico schmittiano deve caricarsi di una serie di incombenze, da cui il formalismo giuridico è invece dall'origine esonerato.

Fattualità, effettività del diritto vengono infatti a significare organizzazione concreta nella struttura sociale delle condizioni attraverso cui il diritto può affermarsi e quindi confronto, tramite le categorie del diritto, con i problemi dell'intera società e del suo sviluppo.

Sono questi, a ben vedere, quegli stessi problemi, che con ben altra prospettiva ed in contesti diversi, si impegnava ad affrontare negli stessi anni il realismo giuridico. Se si potesse liberare la teoria schmittiana del diritto dall'involucro e dall'ipoteca autoritaria che la contraddistinguono — operazione sulla quale nutriamo forti dubbi — si potrebbe riconoscere la grande modernità di un'im-

maginazione, come quella schmittiana del giuridico, intrinsecamente segnata dalla consapevolezza della politicità del diritto [59] e protesa nella ricerca di strumenti giuridici coerenti alla volontà politica che cerca di attuarsi. In questa luce la polemica schmittiana con l'intera tradizione della teoria del diritto, riassunta nei tipi del normativismo e dell'istituzionalismo, altro non è che la polemica contro concezioni del giuridico inadeguate alle esigenze della politica: o perché, come nel caso del normativismo, sono cresciute e si sono strutturate sulla «rimozione» e sulla neutralizzazione del politico; o perché, come nel caso dell'istituzionalismo, fanno leva sul concetto di organizzazione, slegandolo dal momento necessario della decisione politica.

L'inquietante dubbio che la prospettiva schmittiana ci lascia, pur così attuale nella sua comprensione della politicità del diritto, è non solo nel concreto pericolo di sopprimere la specificità tecnico-funzionale del diritto, ma ancor più nel vanificare quell'insopprimibile caratteristica di limite al potere che il diritto deve nella sua essenza mantenere.

NOTE

1. Un'esigenza di questo tipo anima e percorre l'attento saggio di C. GALLI, *Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica,* in «Materiali per una storia della cultura giuridica», IX, 1979, pp. 81-160. Per uno sguardo sintetico sull'opera schmittiana, cfr. J. FREUND, *Vue d'ensemble sur l'oeuvre de Carl Schmitt,* in «Cahiers Vilfredo Pareto», XIV, 1976, pp. 7-38; mentre utili repertori bibliografici di e su Schmitt si possono trovare in C. SCHMITT, *Le categorie del politico,* trad. it. di P. SCHIERA, Bologna 1972, pp. 313 ss. (aggiornato al 1968) e in P. TOMMISSEN, *Zweite Fortsetzungsliste der C.S. Bibliographie vom Jahre 1959,* in «Cahiers Vilfredo Pareto», XVI, 1978, pp. 187-238 (aggiornato al 1978).

2. M. TRONTI, *Sull'autonomia del politico,* Milano 1977; ID., *Hobbes e Cromwell,* in *Stato e rivoluzione in Inghilterra,* a cura di M. Tronti, Milano 1977; *Soggetti crisi potere,* Bologna 1980, pp. 71-81; M. CACCIARI, *Pensiero negativo e razionalizzazione,* Padova 1977; ID., *Trasformazione dello Stato e progetto politico,* in «Critica Marxista», XVI, 1978, n. 5, pp. 27-61.

3. Su questo tema cfr., tra gli scritti più recenti: E. STERLING, *Studie über Hans Kelsen und Carl Schmitt,* in *«Archiv für Rechts und Sozialphilosophie»,* XLVII, 1961, pp. 569-586; F. MERCADANTE, *La democrazia dell'identità nella dottrina di Carl Schmitt,* in *La democrazia plebiscitaria,* Milano 1974, pp. 81-103; P. PETTA, *Schmitt, Kelsen e il «custode della Costituzione»,* in «Storia e politica», XVI, 1977, pp. 505-551.

4. Su questo dibattito cfr. il saggio di R. RACINARO, *Hans Kelsen e il dibattito su democrazia e parlamentarismo negli anni Venti-Trenta,* premesso alla traduzione italiana, con il titolo di *Socialismo e Stato,* Bari 1978, di H. KELSEN, *Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus,* Leipzig 1923 (e su quest'opera di Kelsen si veda il giudizio, non del tutto negativo, di SCHMITT, *Die Diktatur Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf,* München-Leipzig 1921, trad. it. di B. LIVERANI, Roma-Bari 1975, pp. 263-264).

5. C. SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus,* München-Leipzig 1923 (2 ed. 1926, ptc. pp. 45 ss.); *Der Gegensatze von Parlamentarismus und modernen Massendemokratie,* in «Hochland», XXIII, 1926, pp. 257-270; *Der Hüter der Verfassung,* Berlin 1931 (2 ed. 1969) (su quest'opera si veda la nota critica di H. KELSEN, *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?,* in «Die Justiz», VI, 1930-31, pp. 576-628. Per una puntuale ricostruzione della teoria politica elaborata da Schmitt nel corso degli anni «venti», si veda P. P. PORTINARO, *La dottrina del governo misto e il pluralismo liberale nella critica di Carl Schmitt,* in «Nuovi Studi Politici», IX, 1979, pp. 25-49.

6. H. KELSEN, *Das Problem des Parlamentarismus,* Wien und Leipzig 1926 (2 ed. Wien-Darmstadt 1968) trad. it. di B. FLURY, in «Nuovi studi di diritto economia politica» 1929, pp. 182-204; ID., *Vom Wesen und Wert der Demokratie,* Tübingen 1929, tr. it. *I Fondamenti della democrazia,* Bologna 1966, pp. 5-86.

7. Sul significato della finzione giuridica nell'ambito della riflessione kelseniana, come emblema di un metodo rigorosamente giuridico, si vedano ora le considerazioni di F. TODESCAN, *Diritto e realtà. Storia e teoria della Fictio juris,* Padova 1979, pp. 367 ss.

8. «La norma fondamentale significa quindi, in un certo senso, la trasformazione del potere in diritto» (H. KELSEN, *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus,* in «Vorträge der Kant Gesellschaft», 1928, pp. 75 ss., ora in H. KELSEN, A. MERKL, A. VERDROSS, *Die Wiener rechtstheoretische Schule,* Wien 1968 p. 339, trad. it. di S. COTTA e G. TREVES (da *General Theory of Law and State,* Cambridge, Mass., 1945), Milano 1966, p. 444. Sulla norma fondamentale come fondamento della validità dell'ordinamento v. anche H. KELSEN, *Reine Rechtslehre,* Wien 1960, trad. it. di M. G. LOSANO, Torino 1966, pp. 217 ss.

9. C. SCHMITT, *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis,* München 1912, (2 ed. 1969), opera sui cui si vedano i rilievi critici di K. ENGISCH, *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit,* Heidelberg 1953, pp. 187 ss.

10. Il tema della prassi nel diritto verrà ripreso da Schmitt in *Fünf Leitsätze für die Rechtspraxis,* Berlin 1933.

11. *Gesetz und Urteil,* cit., pp. 41-42; e sulla tesi di un «metodo specifico della prassi giuridica», vedi anche *op. cit.,* pp. 57-58, 88-89, 97-98, 100 ss. L'idea di un giudice *legibus solutus* e legato all'unico elemento oggettivo dell'identità di razza, sarà poi sviluppata da Schmitt nelle ultime pagine di *Staat Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit,* Hamburg 1932, trad. it. di D. CANTIMORI, in C. SCHMITT, *Principii politici del nazionalsocialismo,* Firenze 1935, pp. 227 ss. Su questo saggio si veda la discussione critica di F. BATTAGLIA, *Stato, politica e diritto secondo Carlo Schmitt,* in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XVI, 1936, pp. 419-423.

12. *Gesetz und Urteil,* cit., p. 16.

13. *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens,* Hamburg 1934, p. 16, trad. it. in *Le categorie del 'politico',* cit., p. 255. Sulla medesima linea la dura critica a Kelsen in *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität,* 1934², pp. 27 ss., trad it. in *Le categorie del 'politico',* cit., pp. 44 ss.

14. *Über die drei Arten,* cit. Su questo importante scritto schmittiano, cfr. K. LARENZ, *Carl Schmitts «Die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens»,* in «Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie», I, 1934, pp. 112 ss.; G. DAHM, *Die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens,* in «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», XCV, 1935, pp. 181-188.

15. *Über die drei Arten,* cit., p. 15, trad. it., p. 253. Nella prima edizione della *Politische Theologie,* del 1922, Schmitt aveva parlato di due soli tipi di pensiero giuridico, il normativista ed il decisionista, ma già nella premessa alla seconda edizione di quest'opera (sempre nel 1934), aggiungendovi il pensiero istituzionale, parlava di tre tipi di pensiero giuridico (cfr. *Le categorie del 'politico',* cit., p. 30).

16. W. FIKENTSCHER, *Methoden des Recht in verglieichender Darstellung,* Bd. III, Tübingen 1976, p. 318. Significative le «sostanziali modifiche» apportate dall'Autore all'edizione italiana, che accuratamente ne «purgano» l'intera seconda parte (pp. 42-67), chiaramente «compromessa» con il nazionalsocialismo.

17. *Über die drei Arten,* cit., pp. 11 ss, trad. it., pp. 250 ss. Il concetto di «ordi-

namento concreto» è ripreso da Schmitt, soprattutto in relazione al connettersi del diritto allo spazio ed al conseguente nesso tra *Ortung* e *Ordnung,* in *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum,* Köln, 1950, pp. 15-16, 20, 28, 66 ss., opera sulla quale è ora da vedere H. STEINCKE, *Landsnahme-Maschinennahme-Industrienahme-Machtnahme. Carl Schmitts «Nomos der Erde im Völkerrecht des jus publicum europaeum» heute,* in «Neue Deutsche Hefte», XXVI, 1979, pp. 558-578. Un tentativo di verifica dell'attualità del «konkretes Ordnungsdenken» schmittiano, in relazione al più recente dibattito su dialettica e topica nella giurisprudenza, è in K. LÜDERSSEN, *Dialektik, Topik und «konkretes Ordnungsdenken» in der Jurisprudenz,* in *Festschrift fur Richard Lange zum 70. Geburstag,* a cura di G. Warda, H. Waider, R. Von Hippel, D. Meurer, Berlin-New York, 1976, pp. 1019-1042.

18. *Über die drei Arten,* cit., pp. 27-29, trad. it., pp. 263-264. L'interpretazione decisionista di Hobbes, già annunciata nella prima edizione di *Die Diktatur,* cit. (trad. it., pp. 32-34), verrà in seguito più ampiamente svolta in *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes,* in «Archiv für Recht und Sozialphilosophie» XXX, 1937, pp. 622-632, e nella monografia *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols,* Hamburg 1938. Nell'ormai ampia letteratura sul rapporto Schmitt-Hobbes cfr. K. H. ILTING, *Hobbes und die praktische Philosophie,* in «Phylosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», LXXII (1964), pp. 84-102; M. JÄNICKE, *Die «Abgründige Wissenschaft» vom Leviathan. Zur Hobbes Deutung Carl Schmitts im Dritten Reich,* in «Zeitschrift für Politik», XVI, 1969, pp. 401 ss.; H. RUMPF, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung,* Berlin 1972.

19. Cfr. nota 13. Molto nota anche la critica schmittiana del liberalismo in *Begriff des Politischen,* 1932[3], trad. it. in *Le categorie del 'politico'* cit., pp. 155 ss.

20. Una replica di parte liberale alle critiche schmittiane è quella di L. STRAUSS, *Anmerkungen zu Carl Schmitts «Begriff des Politischen»,* in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVII, 1932, pp. 732-749; di diversa ispirazione ideologica, ma ugualmente serrata, è invece la risposta di H. MARCUSE, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsaufassung,* in «Zeitschrift für Sozialforschung», III, 1934, pp. 163 ss. (trad. it. in MARCUSE, *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965,* Torino 1969, pp. 3-41).

21. Oltre alle note pagine di *Verfassungslehre,* Berlin 1928 (2 ed. 1954), sp. pp. 128 ss., 151 ss., per documentare le diverse fasi della critica schmittiana alla concezione ideologica dello Stato di diritto, bisogna far riferimento alle raccolte di saggi *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles,* Hamburg 1940 e *Verfassungrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialen zu einer Verfassungslehre,* Berlin 1958 (e su quest'ultima opera si veda la recensione di H. RUMPF, in «Archiv für Recht und Sozialphilosophie», LIV, 1961, pp. 441 ss.).

22. *Über die drei Arten,* cit., p. 15, trad. it. p. 254, dove Kelsen è identificato come esponente per eccellenza di un normativismo puro. Contro questa interpretazione del normativismo, cfr. ora le pertinenti critiche di A. CATANIA, *Decisione e norma,* Napoli 1979, pp. 50 ss. e 158 ss.

23. *Über die drei Arten,* cit., pp. 39-40, trad. it. p. 273.

24. *Politische Theologie,* cit., p. 46, trad. it. p. 59.

25. *Verfassungslehre,* cit., pp. 8-9; cfr. *Staat, Bewegung, Volk,* cit., pp. 227 ss.

26. *Über die drei Arten,* cit., trad. it. p. 254: «La cosiddetta scuola di Vienna guidata da Hans Kelsen ha propugnato con particolare "purezza", negli anni 1919-1932, la pretesa di un dominio esclusivo del normativismo astratto». Ciò non

toglie, evidentemente, la preminenza in Kelsen del principio normativistico su quello decisionistico: cfr. *Reine Rechtslehre,* Wien 1960, trad. it., pp. 12 ss., 251 ss.

27. H. KELSEN, *Reine Rechtslehre,* cit., trad. it. pp. 13 ss. e 267 ss.

28. K. ENGISCH, *Die Idee der Konkretisierung,* cit., p. 75;

29. *System der Staatswissenschaft,* voll. I e II, Stuttgart Tübingen 1852 e 1856. Sull'opera di Stein v. F. DE SANCTIS, *Crisi e scienza. Lorenz Stein alle origini della scienza sociale,* Napoli 1974. Sul progressivo esaurirsi della centralità del diritto nel complesso sviluppo della giuspubblicistica tedesca dell'Ottocento è da vedere l'ottima ricerca di M. FIORAVANTI, *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco,* Milano 1979.

30. *Grundzüge des deutschen Staatsrechts,* Leipzig 1880[3].

31. *Das Staatsrecht des deutschen Reiches,* 2 voll., Freiburg i. B. 1880-1890.

32. *Über die drei Arten,* cit., p. 45: «Tutte queste correnti e indirizzi dell'opposizione tedesca [alle idee liberali del 1789] trovarono la loro sintesi sistematica, la loro "Summa" nella filosofia dello Stato e del diritto di Hegel. In essa il pensiero fondato sull'ordinamento concreto vive... di una forza diretta» (traduzione nostra).

33. *Brevi note sul rapporto fra Costituzione e politica nel pensiero di Carl Schmitt,* in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», II, 1973, pp. 512 ss.; e del medesimo autore sul concetto schmittiano di Costituzione, cfr. *La Costituzione in senso materiale,* Milano 1940,pp. 55-58.

34. *Über die drei Arten,* cit., p. 24, trad. it. p. 260. Sulla complessa problematica delle teorie dell'ordinamento giuridico si vedano L. LOMBARDI VALLAURI e G. TARELLO, *Il diritto come ordinamento. Atti del X Congresso Nazionale della Società italiana di Filosofia giuridica e politica,* Milano 1976, pp.9-48 e 49-80 e F. GENTILE, *La cultura giuridica contemporanea tra scienza e teoria,* in «Diritto e Società», 1978, pp. 500 ss.

35. *Über die drei Arten,* cit., pp. 55 ss.

36. *Über die drei Arten,* cit., p. 57.

37. *Über die drei Arten,* cit., p. 58 (traduzione nostra).

38. Sulle diverse accezioni del binomio Gesellschaft-Gemein-schaft, si vedano le considerazioni di Schmitt, *Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Anthithesen,* in *Estudios juridico-sociales,* vol. I, Universidad de Santiago de Compostela, 1960, pp. 165 ss.

39. *Über die drei Arten,* cit., p. 18, trad. it. p. 256: «Solo la *pace concreta* e un *ordinamento concreto* possono essere violati: solo partendo da un pensiero orientato in questa direzione si può cogliere il concetto di violazione».

40. CATANIA, *Decisione e norma,* cit., p. 161.

41. Cfr. *Politische Theologie,* cit., p. 46, trad. it. p. 58: «Per la realtà della vita giuridica ciò che importa dunque è *chi* decide».

42. *Politische Theologie,* cit., p. 20, trad. it. pp. 39-40.

43. Sul legame tra decisionismo ed occasionalismo cfr. UGO FIALA (pseudonimo di K. LÖWITH), *Politischer Dezionismus,* in «Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts», IX, 1935, pp. 101 ss., trad. it. in «Nuovi Studi di diritto economia politica», 1935, pp. 58-83, e ora, in nuova traduzione di C. BONOMO, in K. LÖWITH-S. VALITUTTI, *La politica come destino,* Roma, s.d., pp. 16 ss.; per una penetrante critica della sottovalutazione schmittiana della situazione di normalità, cfr. R. SCHNUR, *Individualismus und Absolutismus,* Berlin 1963, trad. it. di E. CASTRUCCI, Milano 1979 (su quest'opera si veda ora F. DE SANCTIS, *La «ragion di stato»: variazioni sul tema,* in «Prospettive Settanta», II, 1980, pp. 150-164).

44. H. KELSEN, *Reine Rechtslehre,* Leipzig-Wien 1934, trad. it. di R. TRE-

VES, Torino 1952, pp. 80 ss.; *General Theory of Law and State,* cit., trad. it. pp. 111 ss.; *Reine Rechtslehre,* cit., pp. 196 ss., trad. it. pp. 217 ss.

45. La concezione giuridico-normativa dell'onnipotenza dello Stato era già stata annunciata da Schmitt nello scritto giovanile *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen,* Hellerau 1914 (2 ed. 1917).

46. *Über die drei Arten,* cit., p. 63 (traduzione nostra).

47. Citato alla n. 11, trad. it. pp. 184 ss.

48. H. KELSEN, *Foundations of Democracy,* in «Ethics», LXVI, 1955-56, trad.it. *I fondamenti della democrazia,* cit., p. 176 ss., ove Schmitt è definito come un tipico rappresentante della dottrina della «democrazia autoritaria» (p. 177).

49. *Der Hüter der Verfassung,* cit., p. 79; *Begriff des Politischen,* cit., trad. it. p. 105; «*Totaler Staat*», in *Verfassungrechtliche Aufsästze,* cit., p. 366 ss.

50. Sulla definizione schmittiana di politica come rapporto amico-nemico si vedano le osservazioni critiche di N. BOBBIO, voce *Politica* in *Dizionario di politica,* a cura di N. BOBBIO e N. MATTEUCCI, Torino 1976, pp. 733-734.

51. *Über die drei Arten,* cit., p. 59. Si veda la critica kelseniana al principio di autorità di Schmitt in *I fondamenti della democrazia,* cit., pp. 176-179.

52. *Staat, Bewegung, Volk,* cit., trad. it. cit., p. 226.

53. Quest'ipertensione schmittiana del diritto risulta particolarmente chiara in alcuni saggi del secondo dopoguerra: *Der Nomos der Erde,* cit., pp. 11 ss. (su quest'opera si veda la dura critica di D. HARTTMANN, *Political Romanticism from «Volk» to «Nomos»: Carl Schmitt,* in «Tulane Law Review», 1956, pp. 581 ss.); *Nehmen, Teilen, Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial-und Wirtschaftsordnung vom «nomos» herrichtig zu stellen,* in C. SCHMITT, *Verfassungsrechtliche Aufsätze,* cit., trad. it. in *Le categorie,* cit. pp. 295-312.

54. *Über die drei Arten,* cit., pp. 32-33, trad. it. pp. 267-268.

55. C. SCHMITT, *Legalität und Legitimität,* München-Leipzig 1932 (2 ed. 1968), parziale trad. it. in *Le categorie,* cit., pp. 211-244. Su questo saggio cfr. O. KIRCHEIMER-N. LEITES, *Bemerkungen zur Carl Schmitts «Legalität und Legitimität»,* in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVIII, 1933, pp. 457-487, ora in O. KIRCHEIMER, *Von der Weimarer Republik zum Faschismus: die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung,* Frankfurt a.m. 1976, pp. 113-151; H. HOFMANN, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts,* Neuwied 1964.

56. Si veda in particolare il quarto capitolo della *Politische Theologie,* cit., pp. 67-84, trad. it. pp. 75-86.

57. A. GIULIANI, *Schmitt Carl,* voce in *Enciclopedia Filosofica,* vol. VII, Roma 1979², p. 447. Il tema del monopolio statuale del diritto trova ampio svolgimento nel primissimo Schmitt, quello di *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen,* citato alla nota 45.

58. «Ciò che esiste come entità politica è, dal punto di vista giuridico, degno di esistere» (*Verfassungslehre,* cit., p. 22; traduz. nostra). Sui diversi significati di validità nel campo del diritto, e in particolare sul rapporto tra validità formale e validità effettiva, si vedano le importanti osservazioni di E. OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto. La realtà giuridica e il problema della sua validità,* Padova 1976, pp. 7 ss.

59. Per un approfondimento dei temi della politica del diritto, con particolare riguardo ai problemi sollevati dall'odierna tendenza del potere giudiziario ad accrescere gli spazi del proprio intervento, rinviamo al nostro saggio *L'obiettività del giudice tra esegesi normativa e politica del diritto,* in «Rivista di diritto civile», XXV, 1979, pp. 603-648.

MARCELLO MONTANARI

NOTE SULLA CRISI E LA CRITICA DELLA DEMOCRAZIA NEGLI ANNI VENTI

1. «Lo Stato politico — scriveva Rathenau nel 1919 —, nella sua forma suprema di Stato imperiale, ha avuto con la guerra la sua grande, ultima stagione... il concetto di Stato puramente politico ha perso la sua supremazia specifica, mai messa in dubbio, nella costruzione delle nazioni; vi è spazio per nuove strutture.»[1]

A questo testo se ne potrebbero accostare altri. Da Meinecke a Troeltsch, da Weber a Neumann la crisi dello Stato liberale e nazionale, dello Stato come «guardiano notturno» è vista nella sua interezza e con la consapevolezza che «nuove strutture» di governo e di unificazione sociale divengono non solo possibili, ma necessarie. L'impossibilità di riunire «armonicamente l'eredità di Goethe e quella di Bismarck»[2] testimonia la fine di quella connessione organica tra mezzi e scopo finale, tra «volontà di potenza» e cultura, che costituiva il nocciolo duro dell'impero tedesco e, in generale, della figura stessa dello Stato nazionale così come si era venuto configurando nell'Europa del XIX secolo. La crisi del primo dopoguerra divarica, separa la borghesia liberale dall'apparato statuale (amministrazione ed esercito) e pone i «valori» fuori dalla politica. È la crisi della stessa idea di «Nazione» come concetto, che i movimenti liberali avevano caricato di un compito di unificazione sociale e culturale, e come elemento costitutivo di una «comunità», cui veniva attribuita una missione civilizzatrice.

La prima conseguenza di ciò è la crisi delle forme liberali di rappresentanza politica e, in particolare, delle funzioni di sintesi, che il Parlamento aveva sviluppato rispetto agli interessi locali e settoriali. Non più composti da una «Volontà generale» o da uno «scopo finale», gli interessi particolari tendono a prevalere e a stravolgere il tradizionale rapporto tra dirigenti e diretti, tra forze sociali e rappresentanza politica. Il suffragio universale, infatti, rende difficile quella separazione esistente nel vecchio Stato liberale tra la sfera sociale e la sfera politica, tra la gestione della politica locale e settoriale e la «Politica politica». Il Parlamento non è più il

centro unificatore di una classe socialmente omogenea: non è più in grado di ricomporre la società civile, fornendole obiettivi e strategie «nazionali» e relativamente separate dal «quotidiano», dall'organizzazione localistica e particolare dell'economia e delle masse. Al contrario, è esso stesso attraversato e scomposto da interessi particolari, dalla presenza di una rappresentanza *diretta* al suo interno di ceti e classi sociali.

«La nuova Costituzione del *Reich* tedesco — scrive ancora Rathenau —, prodotto di un compromesso, in cui la prontezza è l'unico mezzo di lotta, rinunzia ad entrare nel problema tedesco. Essa rinunzia, in generale, ad ogni problematica che tocchi l'essenza interna del concetto di Stato... Chi ha visto lo strazio disperato fra direzione del *Reich* e Stati federali, fra Stati federali e Prussia, fra competenze prussiane tra loro e competenze del *Reich,* competenze del *Reich* fra loro e il cancelliere, chi ha visto ciò dovrebbe sapere che qui si può lavorare solo di giorno in giorno, ogni grande compito viene qui polverizzato.»[3]

È, in un certo senso, il trionfo della «vita» contro quelle «forme», che la costringevano in percorsi obbligati. Della spontaneità e creatività del «sociale» contro una ideologia quantitativa e lineare dello sviluppo, contro la tradizione di una cultura illuministica e storicistica, che aveva puntellato la costruzione dello Stato nazionale ed imperiale. Ma è anche il segno della caduta di senso della storia, del tempo, che si rattrappisce in un solo attimo e sminuzza, polverizza, isola in se stesso ogni atto politico.

La ragione di fondo di questa polverizzazione dei compiti, di questa assenza progettuale nella società tedesca è rintracciata dallo stesso Rathenau nel rovesciamento dei rapporti di forza nel mercato del lavoro: «per consuetudine e per vincolo autoritario, era l'imprenditore a dominare — nonostante le organizzazioni e gli scioperi — il mercato del lavoro. Adesso e in futuro è l'operaio che lo domina»[4].

Da qui nasce, secondo Rathenau, la tendenza a consumare le ricchezze accumulate, perché si ritiene che siano venute definitivamente meno le condizioni naturali della loro riproduzione. Da qui, la sua convinzione che la risoluzione positiva della crisi possa operarsi solo assumendo a pieno titolo dentro le forme costituzionali la centralità produttiva e sociale del *Lavoro.* Non è più possibile tentare di ricostruire la vecchia unità nazionale. Si tratta, invece, di rintracciare quei percorsi giuridici e materiali, che consentano al Lavoro di svolgere una funzione *costituente* dentro la nuova *Verfassung.*

Il problema politico della repubblica di Weimar è, così, posto nella sua interezza. La fine dello Stato politico, liberale e nazionale, è la fine di quella sintesi sociale determinata dal predominio del «libero mercato» e dalla riduzione della forza-lavoro a merce. Diventa necessaria la costruzione di un forma statuale, che accolga gli elementi di direzione politica, che il Lavoro viene esprimendo. Diviene necessaria la formazione di uno *Stato del Lavoro.*

Qui, il disegno di Rathenau si incrocia con quello del movimento socialdemocratico e può essere assunto come il progetto di uno schieramento ampio di forze democratiche. L'obiettivo diviene la costruzione di una «comunità», che si ricompone in una unità organica attraverso un sistema di «cerchie particolari», di «gilde». Di uno Stato *nuovo* «costruito per strati e in maniera suddivisa per specialismi, nel parallelismo delle rappresentanze e dei corpi funzionariali»[5].

Senonché una simile ipotesi organicistica manca il suo obiettivo, perché oscilla tra una ipostasi ideologica del Lavoro, come unico centro materiale del *nuovo* Stato: suo elemento ordinatore e dirigente, e il riconoscimento di una molteplicità di aspettative sociali e di orientamenti ideali da mediare attraverso una *contrattazione politica.* Si costituisce, così, un *mercato politico,* che, assumendo direttamente dentro di sé i conflitti sociali, non è più in grado di garantire quella *conciliazione* tra Capitale e Lavoro, tra Stato e Società, che pure si intendeva realizzare. Il tentativo di organizzare lo Stato secondo il «pluralismo sociale» e di assicurare per tale via il comando del Lavoro ovvero il tentativo di legare il sistema consiliare alla Costituzione si risolve nella riduzione degli apparati statuali a puri strumenti di realizzazione di un «programma sociale». Più esattamente: lo «Stato del lavoro», che si è venuto modellando, tende a farsi soggetto assoluto di una pianificazione sociale. L'organicismo sociale si rovescia in statalismo[6]. Stato di diritto e Stato sociale si sovrappongono senza dar vita ad una nuova forma di controllo politico, ma piuttosto conducono ad una nuova divaricazione tra funzioni statuali e processi sociali. Non a caso nella Costituzione weimariana, accanto ad una connessione organicistica tra pluralismo sociale e pluralismo politico, tra le funzioni produttive dei ceti e la loro rappresentanza politica, vi è una affermazione ipostatica della Sovranità nei compiti istituzionali attribuiti al Presidente[7].

In definitiva, il modello costituzionale di Weimar mostra due limiti fondamentali. In primo luogo, la tendenza ad identificare sistema sociale e rappresentanza politica rende il Parlamento sem-

pre più permeabile alle aspettative sociali e incapace di funzionare — come nella tradizione dello Stato di diritto — da centro ordinatore degli interessi particolari. In secondo luogo, lo Stato diviene il luogo privilegiato ed esclusivo di ricomposizione di una società di massa ormai ricca di organismi autonomi e, perciò, viene ad essere sovraccaricato di compiti di direzione sociale e di programmazione economica e vede enormemente accresciuta la propria autonoma discrezionalità nell'uso del potere esecutivo.

2. Il volume che Schmitt dedica nel 1919 al «romanticismo politico»[8] è nutrito da questa atmosfera culturale, che segna la fine dello Stato di diritto, ma si muove già consapevolmente lungo una strada assai distante da quella di un Rathenau o di un Weber. Non l'ideologia di uno Stato laburista né il dominio garantito da una Razionalità formale sono i suoi punti di forza, ma piuttosto la ricerca di una istanza materiale e costituente della pratica politica, che la sottragga ad ogni connotazione volontaristica ed emozionale.

Schmitt conclude la sua indagine affermando: «al fondo di questa fantastica superiorità del Soggetto si nasconde la rinuncia ad intervenire nel mondo reale, e una passività la cui conseguenza è che, in seguito, lo stesso romanticismo è divenuto il mezzo di una attività a-romantica... Così la sua superiorità di fronte a questa realtà che è conosciuta solo occasionalmente, subisce una retroazione terribilmente ironica: il romanticismo si asservisce ad altre manifestazioni, che non hanno nulla di romantico e che... lo riducono a seguire servilmente forze estranee e decisioni imposte dall'esterno»[9].

Il rifiuto dell'«occasionalismo politico», di una visione della politica, intesa come azione motivata da una astratta e soggettiva volontà, si salda in Schmitt alla critica dell'individualismo liberale, che riduce «lo Stato ad un "compromesso" e le istituzioni statuali ad una "valvola di sicurezza"»[10]. Lo Stato non può essere costituito dalla somma aritmetica delle singole volontà individuali, perché questo lo costringe a rinunciare ad una propria autonoma forza politica e lo assoggetta alle potenze private. Bisogna, allora, rimuovere con nettezza quel bipolarismo tra società e Stato, privato e pubblico, che è la caratteristica fondamentale dello Stato di diritto liberale. Bisogna abbandonare quel suo costante muoversi entro una «polarità tipica e sempre rinnovantesi di due sfere eterogenee»[11], che costringono l'autorità statale a piegarsi ad un agire «occasionale» e ad un continuo adeguarsi alle situazioni contingenti, che *altri* determinano e governano.

Ma tale nuova capacità di governare i processi sociali non può essere ritrovata nello Stato, perché «lo Stato come modello dell'unità politica, lo Stato come titolare del più straordinario di tutti i monopoli, cioè del monopolio della decisione politica, questa fulgida creazione del formalismo europeo e del razionalismo occidentale, sta per essere detronizzato»[12]. Dunque, il nucleo costitutivo del comando politico non va più rintracciato nello Stato, ma fuori di esso. La Costituzione materiale della moderna società di massa non fa più tutt'uno con la sua costituzione formale, ma è collocata in un luogo, in una potenza a questa esterna.

Negli scritti degli anni '30, e in particolare in *Stato Movimento Popolo*,[13] Schmitt ritiene di poter rintracciare questo nuovo potere costituente nel Movimento nazionalsocialista e nel *Fuhrerprinzip*. In risposta alla crisi dello Stato liberale, dilaniato da inconciliabili antinomie, e al modello costituzionale di Weimar, ormai incapace di governare il moltiplicarsi delle aspettative sociali, Schmitt teorizza un sistema politico fondato sulla unità di «tre membra», in cui il Movimento nazionalsocialista diventa l'elemento, che sorregge e motiva le funzioni statuali e che unifica e organizza il popolo. Il «Movimento» monopolizza la decisione politica, lasciando fuori di sé solo i compiti *tecnici*. Esso concentra il «politico» in un solo punto, riducendo i compiti amministrativi dello Stato e le funzioni sociali e produttive delle organizzazioni professionali alla loro pura funzionalità esecutiva.

«Nello Stato nazionalsocialista — scrive Schmitt — il corpo direttivo politico che sorregge Stato e popolo ha il compito di impedire e di superare tutte le antitesi... Il funzionario è adesso un connazionale in una unità politica basata sull'uguaglianza di stirpe, è come compagno di partito un membro dell'organizzazione che porta Stato e popolo, e questa è occupata, nei posti decisivi di comando dell'organismo statale delle autorità, da capi politici del movimento che porta Stato e popolo.»[14] Ed ancora: «... anche la sfera dell'amministrazione autonoma popolare e di quella a categorie professionali viene penetrata dal movimento... Questo è perciò nel senso specifico l'elemento politico della collettività, come motore dinamico di fronte all'elemento statico dell'apparato delle autorità che è soggetto a norme e alle decisioni politiche in esse implicite, e così pure come garante politico della amministrazione autonoma, comunale o a ceti professionali, spoliticizzata»[15].

Dunque, il monopolio della decisione politica è assunto dal Partito. Il «Movimento» penetra le sfere particolari per spoliticizzar-

le, per avocare a sé ogni istanza decisionale attraverso un'azione di riduzione autoritaria delle funzioni complesse — esecutive e dirigenti, a un tempo —, che in queste sfere si sono sviluppate. L'amministrazione statale e le stesse organizzazioni professionali sono ridotte a puri strumenti esecutivi e tecnici, di cui il Partito si impossessa per realizzare i propri obiettivi e imporre la propria sovranità. La fine del monopolio politico dello Stato e l'uso della «tecnica» diventano le coordinate fondamentali di un «nuovo modo di governare». Il processo di spoliticizzazione delle «cerchie particolari» ha, ora, davanti a sé solo la «tecnica»: la sua «neutralità» è diversa «dalla neutralità degli altri centri finora venuti alla ribalta»[16] perché il suo carattere strumentale consente che ogni potenza politica possa utilizzarla. La partita si giuoca, allora, unicamente intorno al possesso di questi strumenti di dominio, ma la politica è fuori di essa. All'ingresso di nuove istanze sociali *nello* Stato si risponde, tecnicizzando e spoliticizzando lo Stato. *La politica è posta fuori dallo Stato.*

È qui rappresentata unitariamente la crisi e la critica dello hegeliano Stato dei funzionari[17]. Il «sapere» dello Stato non regge più l'unità dei sotto-sistemi particolari, non ne assicura né la reciproca interazione, né la «educazione» della società alla vita statale, ma è ormai connotato unicamente come deposito di strumenti tecnici da usare spregiudicatamente per affermare una volontà extrastatuale. La critica della democrazia politica diviene, allora, funzionale a questo obiettivo e si configura come critica della politicizzazione delle funzioni amministrative e professionali, critica del prevalere dentro l'apparato statale degli interessi e dei conflitti «privati», che si esprimono nella società civile.

Qui diventa chiara la critica schmittiana non solo della repubblica d Weimar, ma di ogni forma di Stato democratico e pluralista. Schmitt vede bene che lo Stato di diritto liberale poteva funzionare come luogo di neutralizzazione solo fino a quando esso esprimeva l'unità e la tendenza della borghesia a porsi come figura sociale *generale*; solo fino a quando la unificazione sociale poteva essere garantita dalla generalizzazione della forma merce. La caduta di tale centro spinge a cercare in una collocazione del *politico fuori dallo Stato* il nuovo terreno di una sintesi sociale. «Oggi non si può più determinare la politica partendo dallo Stato, ma bisogna che sia determinato lo Stato partendo dalla politica.»[18]

C'è in tutto questo, rispetto alla cultura democratica presente a Weimar, la stessa convinzione della fine epocale dello Stato di diritto; la stessa convinzione che qualcosa si è irreversibilmente

spezzato in quella linea che univa società civile e Stato, forma merce e forma della politica. Ma, mentre per quella il punto archimedico è ancora nello Stato, pur in una versione organicistica che gli attribuisce funzioni di programmazione sociale; al contrario, per Schmitt il punto di equilibrio, del governo delle masse è spostato nel «politico» e più esattamente in un «movimento» esterno allo Stato, che tende ad unificare in sé la duplice funzione del «potere costituente» e del «potere costituito»[19].

3. Definito il rapporto tra politica e Stato come un rapporto tra progetto e tecnica di governo, il problema della Sovranità viene a costituire il punto di più esplicita rottura tra la tradizione liberale e democratica e la teoria schmittiana. La polemica che Schmitt sviluppa contro il formalismo giuridico, ripercorrendo le posizioni espresse da Gierke a Preuss e a Kelsen, non punta semplicemente a riaffermare la Sovranità dello Stato messa in discussione dall'anti-statalismo liberale, perché questo non andrebbe molto oltre l'idea di Stato di diritto[20]. Al contrario, respingere l'identificazione tra Stato e Costituzione significa, per Schmitt, respingere, innanzitutto, l'immagine di un meccanismo automatico e privo di una propria «volontà di potenza», di una autonoma intenzione politica.

Sottoporre la «Sovranità» ad un sistema normativo, significa per Schmitt, semplicemente negarla. Essa, perciò, deve risultare *esterna* a tale sistema ed essere il portato di un *movimento autonomo*. Sovrana non è la legge; sovrane non sono le «regole del giuoco»: *Sovrano è colui che decide sullo Stato d'eccezione* ovvero colui che *decide* le leggi e impone le «regole del giuoco»[21]. Il Sovrano «decide tanto sul fatto se sussista il caso estremo di emergenza, quanto sul fatto di che cosa si debba fare per superarlo. Egli sta al di fuori dell'ordinamento giuridico normalmente vigente e tuttavia appartiene ad esso poiché a lui tocca la competenza di decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa»[22].

Una simile affermazione ha un indubbio referente materiale nell'art. 48 della costituzione weimariana. Tuttavia la lettura accentuatamente autoritaria, che Schmitt ne fornisce implica che ogni circostanza e ogni momento politico possano essere considerati come «stati d'eccezione». Lo «stato d'eccezione» *è sempre;* tocca solo al Sovrano decidere la sua attualità.

Fondare la «Sovranità» su di una potenza autonoma e separata dagli automatismi normativi dello Stato, significa, allora, render-

la libera, «assoluta» non solo da ogni vincolo normativo ma dalla stessa necessità di «mediarsi» con le istanze e i processi sociali.

Su questa linea di autonomizzazione-concentrazione della decisione politica, Schmitt ha bisogno di compiere un ulteriore passo avanti per poter riassumere nell'autorità del *Fuhrer* lo stesso popolo. A tal fine, egli utilizza la idea rousseauiana della democrazia come *identità* morfologica tra dirigenti e diretti ovvero come «identità di stirpe»[23], nonché la definizione concettuale della politica secondo la coppia amico-nemico, per tracciare un processo di omologazione dei soggetti sociali.

Escludere che lo Stato possa divenire il luogo di mediazione dei conflitti. *Rigettare la contraddizione fuori dallo Stato* è l'obiettivo fondamentale, che egli persegue, nel momento in cui riduce il problema del governo delle masse alla loro omologazione e il «fare politica» alla lotta amico-nemico ovvero allo scontro tra due schieramenti — come se fossero due pugili — ben definiti e contrapposti. Il riconoscersi delle masse nel partito e nel *Fuhrer,* il loro omologarsi, nonché la riduzione del «diverso» al «nemico» sono le coordinate politiche che garantiscono un'effettiva unità del comando e una continua e diretta consequenzialità tra decisione ed esecuzione.

Qui, il teorema schmittiano sembra chiudersi secondo un sillogismo rigoroso: la crisi appare governata e risolta da una forma di comando, che vanifica la mediazione sociale; da una autorità, che si autolegittima. Senonché, in questo caso, il comando si realizza solo sull'*identico.* Non esprime capacità di direzione sul *diverso da sé.* Questo è sì espulso, rigettato fuori dalla stessa forma della politica, in quanto nemico, ma mai realmente subordinato e governato. La teoria schmittiana della Sovranità e della politica, risolvendosi in una teoria della «democrazia» come *identità* e del comando come tecnica del potere, si dimostra inefficace a quel controllo sulla molteplicità delle istanze sociali e sulla proliferazione dei centri di potere, che compongono i tratti più moderni ed irreversibili scaturiti dalla crisi del vecchio Stato liberale.

Quello che appariva essere il punto di massima forza della teoria schmittiana si rivela, così, come il suo punto di massima fragilità. L'obiettivo che essa si poneva (il governo della contraddizione penetrata nello Stato) è fallito perché le risulta impossibile ributtare fuori dallo Stato la contraddizione stessa; le riesce impossibile annullare il moltiplicarsi dei luoghi decisionali e ridurre i centri direttivi in un solo punto. L'utopia di tale disegno teorico-strategico emerge dall'impossibilità di selezionare e ridurre drasticamente quegli elementi di autogoverno, che le stesse competenze produttive sviluppano, e di gestione democratica delle risorse che sono strettamente connessi alla diffusione di massa della «tecnica» e delle informazioni. È l'utopia di un progetto, che pretende di controllare l'articolazione di massa della società da un solo punto. Ne deriva che tale progetto può essere gestito solo nella prospettiva di una riduzione drastica dei livelli raggiunti dalle forze produttive e di un permanente stato di pre-collasso del sistema.

Affermare, allora, che «Sovrano è colui che decide sullo Stato d'eccezione» significa un ritorno pieno ad una teoria dello Stato-soggetto come autoidentificazione del potere e ad un concetto di «autonomia del politico» non più praticabile in una società ormai ricca di domande e di istanze organizzate. Significa non essersi misurato con le pluralità politiche ed ideali proprie di una società di massa e muoversi in una prospettiva viziata da «asiatismo». Significa dimenticare, per dirla con Macchiavelli, che il problema principale che ha di fronte a sé il «principe» non è la conquista del potere, ma piuttosto quello di riuscire a mantenerlo, magari anche con il consenso dell'antico nemico. In Schmitt, non v'è alcuna sensibilità a questo tema, ma piuttosto una visione del potere come pura circolarità crescente su se stessa («la decisione nasce dal nulla»), *un comando senza egemonia.*

Ancora in un saggio del '53, Schmitt svilupperà una critica del liberalismo e del marxismo accomunandoli in una «ideologia del progresso», che ritiene possibile uno «smisurato aumento della produzione, che subentrerà automaticamente alla grande appropriazione industriale»[24]. A questo «progressismo illuministico», Schmitt non può che contrapporre un'idea «esistenziale» della scarsità economica: «Se davvero non vi sono altro che problemi di produzione e la semplice produzione dà origine ad una tale ricchezza e a possibilità di consumo così estese che né l'appropriazione né la divisione costituiscono più alcun problema , in tal caso viene meno la stessa attività economica come tale, poiché quest'ultima presuppone sempre una certa scarsità»[25].

Il tema dell'appropriazione delle risorse è, così, schiacciato su quello della «scarsità» e si risolve in una antropologia economica, ridotta ai termini primordiali ed «esistenziali» del comportamento umano. La lotta contro la «scarsità» è assunta come legge generale dell'accumulazione delle ricchezze. Diviene, allora, impossibile pensare uno sviluppo che si ancori nella storicità del processo produttivo. Schmitt non riesce ad avere un concetto storicamente determinato della scarsità e non vede come nel suo superamento non

ci siano solo questioni di *tecniche* di produzione e/o appropriazione, ma si pongano essenzialmente problemi relativi alla ricerca di specifici rapporti tra scienza e produzione, «cultura» e distribuzione. Non vede, in definitiva, che lo stesso tema dell'appropriazione delle risorse non possa ridursi ad una tecnica spartitoria, ma sia connessa e legittimata da forme di egemonia politica.

Riducendo l'attività economica alla lotta contro la «scarsità» e, quindi, alla sua pura dimensione tecnico-esecutiva, Schmitt non può intendere gli elementi culturali, formativi e di direzione presenti in questa specifica «attività umana» e, quindi, le contraddizioni *generali* e le questioni di egemonia ad essa inerenti.

La critica del «progressismo illuministico» si configura, allora, in continuità con la spoliticizzazione delle funzioni statuali e la riduzione delle democrazia a «tecnica di governo». In realtà, escludendo la esistenza di una autonoma *politicità delle tecniche,* Schmitt si preclude la possibilità di pensare quell'intreccio tra organizzazione delle competenze e organizzazione del politico, che nella moderna società di massa, almeno a partire dal II dopoguerra, diviene la via maestra per la costruzione del dominio. La stessa riduzione della democrazia formale a pura tecnica e «possesso del potere» restringe l'ottica del «comando» alla spartizione delle risorse già esistenti. Viene a mancare una organizzazione «processuale» del potere, che ne garantisca la riproduzione dentro un utilizzo in maniera allargata delle risorse e del «cervello sociale».

Costruzione dell'egemonia e organizzazione del sapere, questi, dunque, i punti di caduta del decisionismo schmittiano.

4. Le linee teoriche del decisionismo schmittiano, che abbiamo finora tratteggiato, ci portano a configurare un modello di rapporto tra Stato e Partito, in cui il primo diviene la «cinghia di trasmissione» del secondo. Si potrebbe dire che lo Stato diventa il «braccio secolare» di un Soggetto, di una *Volontà di Potenza,* esterna alle norme giuridiche e, anzi, reale *fonte* e *titolare* della Sovranità.

Per questa via, Schmitt può cogliere alcuni tratti fondamentali della nuova forma della politica, che si è venuta evidenziando con la crisi dello Stato di diritto. In particolare, egli può sottolineare la crisi delle forme liberali di rappresentanza politica nel garantire la formazione di una Volontà generale in una fase storica segnata dalla presenza di organizzazioni di massa e in cui il Parlamento non è più sintesi degli interessi sociali e il governo è incapace di affermarsi come «comitato d'affari» della borghesia. Tuttavia, la sua teoria tende ad avvalorare l'immagine di una forma della *politica come essenza* metafisica, come Volontà Generale sempre-già-data, rispetto alla quale l'accadere empirico risulta essere una pura epifania.

Egli coglie — con maggiore lucidità degli stessi dirigenti socialdemocratici — la necessità di un «partito di massa» come luogo reale di fondazione del potere ma riduce tale dimensione di massa della politica alla *manifestazione* di una Soggettività (o di contrapposte soggettività) immediatamente autoidentificantesi nella lotta per l'appropriazione-spartizione delle risorse. Ne risulta un modello teorico, in cui l'essere la Sovranità fuori dalle norme, dalle «regole del giuoco», la colloca anche *fuori dal tempo.* Il «fare politica» è la ripetizione infinita di un atto primitivo, sempre uguale e mai realmente mutato dalla morfologia delle forze in campo.

Le categorie della «neutralizzazione» e della «spoliticizzazione», che Schmitt utilizza, non consentono di cogliere i tratti essenziali della nuova epoca costituiti dall'intreccio tra funzioni amministrative e funzioni decisionali, tra tecnica e politica, tra «costituzione formale» e «costituzione materiale». Non consentono, cioè, di leggere la crisi dello Stato liberale dal suo lato più moderno e irreversibile: la decentralizzazione e riorganizzazione delle funzioni del potere indotte dal processo di demercificazione della Forza lavoro. Resta fuori dall'ottica schmittiana quel «rovesciamento» del mercato del lavoro, che sposta il problema del governo delle risorse sul terreno della «conciliazione» del «Lavoro» con il «Capitale» e rende politicamente infungibile la coppia categoriale amico-nemico.

Se ora, dopo questa analisi dei testi schmittiani, ritorniamo a quei problemi, che la cultura democratica di Weimar e il disegno di uno «Stato del lavoro» avevano sollevato, ci apparirà anche chiaro che l'organizzazione politica, cui allude il decisionismo, non può essere interpretata come il naturale sbocco di una «democrazia che non decide», ma piuttosto come il tentativo di cancellare i problemi posti da un sistema democratico attraverso una omologazione autoritaria dei soggetti sociali. Poco importa se Schmitt può avvalorare la sua teoria dell'identità di interessi tra dirigenti e diretti con il democraticismo rousseauiano o con l'esperienza contemporaneamente portata avanti in URSS [26]. Tale *«democrazia dell'identità»,* infatti, non si limita a colpire l'individualismo liberale e la scissione tra società civile e Stato, ma colpisce anche la

stessa possibilità di formare gli orientamenti ideali e la decisione politica attraverso la diffusione e comunicazione delle informazioni, attraverso la istituzionalizzazione di una «sfera pubblica», che consenta l'organizzazione-mediazione degli interessi e la socializzazione del controllo politico e del «sapere».

Una tale via non era, certo, stata imboccata dalla repubblica di Weimar la quale anzi approdava ad un sistema di democrazia corporativa e contrattata, che di fatto ipostatizzava le funzioni dello Stato in una visione organicistica e/o Planista. Il rapporto *immediato* tra società e Stato conduceva inevitabilmente a giuocare tutta la partita sul terreno dello Stato, ignorando la necessità di una presenza organizzata nella società civile o, più esattamente, negli apparati della «mediazione sociale». Tuttavia, quella linea teorica, che da Gierke attraverso Preuss giungeva sino a Renner ed a Hilferding, poneva in tutta la sua ampiezza il tema del governo della contraddizione *dentro* lo Stato e postulava non più un'epoca delle «neutralizzazioni» — ormai scomparsa con lo Stato di diritto —, ma un'epoca della consapevole politicizzazione di goni forma di vita. Non più la formazione di un luogo di centralizzazione e di monopolizzazione della politica, ma la presenza organizzata di forme di potere in ogni segmento produttivo. Quel «socialismo della borghesia», che Rathenau disegnava nei suoi scritti, risultava, in questa luce, meno utopico e più aderente alla morfologia della società contemporanea che non il decisionismo schmittiano. Esso si rendeva conto che in una società di massa ogni forma di vita è attraversata e arricchita da informazioni, competenze e momenti decisionali.

I limiti della prospettiva politica, delle forze democratiche nella repubblica di Weimar vanno, perciò, cercate su di un diverso terreno. La fusione tra Stato sociale e Stato di diritto, tra Stato dei consigli e libertà private, che veniva prospettata, non poteva assicurare una reale costituzionalizzazione del lavoro fino a quando al sistema dei partiti veniva affidata la fusione di diretta rappresentanza delle figure sociali, scomposte secondo interessi e bisogni immediati. Ciò che bloccava, il sistema democratico weimariano era essenzialmente questo carattere profondamente classista di ciascun partito (e in particolare di quello socialdemocratico); il loro essere *nomenclature di classi* prive di una efficace funzione di mediazione tra società e Stato.

Non c'è, dunque, da meravigliarsi se la prospettiva socialdemocratica, a Weimar, oscilli tra tentazioni consiliari e una ipotesi di transizione statalista: nell'uno e nell'altro caso è ritenuta decisiva

l'autonomia e la soggettività di classe. Mancando una riforma dei partiti, si rispondeva alla crisi dello Stato di diritto, alla crisi di una società unificata dalla forma-merce non attraverso la *formalizzazione politica* del lavoro, ma piuttosto ricercando una presunta purezza del valore d'uso della forza lavoro al di là del feticismo della merce. Si sovraccaricava lo Stato di un programma sociale, che poteva essere realizzato solo attraverso la costituzione di una *forma politica* della mediazione, capace di attraversare e ricomporre momenti diversi della produzione e del governo delle risorse. Solo la trasformazione dei «partiti di classe» in «partiti di massa»[27] poteva rendere possibile un intreccio tra Stato di diritto e Stato sociale, tra moltiplicazione dei centri decisionali e costituzionalizzazione del Lavoro senza che questo *farsi Stato* dell'intera società potesse nascondere, dietro una falsa Volontà generale, i reali conflitti e l'esistenza di diversi orientamenti ideali.

NOTE

1. W. RATHENAU, *Lo Stato nuovo,* in *Lo Stato nuovo e altri saggi,* tr.it. Liguori, Napoli 1980, p. 6. Il volume presenta anche una interessante introduzione di Roberto Racinaro. Sulla figura di Rathenau va visto anche il volume di M. CACCIARI, *Walther Rathenau e il suo ambiente,* De Donato, Bari 1979.

2. La citazione è da F. MEINECKE, *Esperienza. 1862-1919,* tr.it. Guida, Napoli 1971, p. 364. Ma a questo testo se ne potrebbero accostare altri che si muovono nello stesso orizzonte politico-culturale. Ne ricordiano solo i principali: M. WEBER, *Sul socialismo reale* (tr. it. Savelli, Roma 1979); ID., *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania* (tr. it. Laterza, Bari 1919); E. TROELTSCH, *La democrazia improvvisata* (tr. it. Guida, Napoli 1977); F. NEUMANN, *Mitteleuropa* (Laterza, Bari 1918-1919). Per una ricostruzione della storia della repubblica di Weimar ci limitiamo a ricordare gli ormai classici lavori di F. NEUMANN, *Behemont,* (Feltrinelli, MIlano 1977), in particolare le pp. 27-53; G.E. RUSCONI, *La crisi di Weimar* (Einaudi, Torino 1977); C.S. MAIER, *La rifondazione dell'Europa borghese* (De Donato, Bari 1979).

3. W. RATHENAU, op. cit. pp. 16 e 17.

4. W. RATHENAU, *Lavoro,* in *Lo Stato nuovo e altri saggi,* cit., pp. 45-46.

5. Ivi, p. 53.

6. In questo senso vanno visti gli articoli di K. RENNER sulla *Democrazia economica,* pubblicati in *Der Kampf* nel 1926, e la relazione di R. HILFERDING al congresso socialdemocratico di Kiel (1927) su *Il capitalismo organizzato.* Questi testi sono in via di pubblicazione presso la casa editrice De Donato. Sulla teoria socialdemocratica dello Stato, relativamente a questo periodo, si veda: G. MARRAMAO, *Pluralismo corporativo, democrazia di massa, Stato autoritario* in AA. VV., *Stato e capitalismo negli anni trenta,* Editori Riuniti, Roma 1979. Per una ricostruzione degli antecedenti teorici di queste posizioni socialdemocratiche nella tradizione liberal-democratica e organicistica cfr. O. von GIERKE, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche,* (Einaudi, Torino 1974) e F. TÖNNIES, *Comunità e Società* (ed. Comunità, Milano 1963). Utili considerazioni sull'organicismo di Gierke in E.W. BÖCKENFÖRDE, *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimonono,* tr. it. Giuffré, Milano 1970, in particolare le pp. 182-210.

7. Nell'articolo 48 della costituzione weimariana si legge: «Il presidente può prendere le misure necessarie al ristabilimento dell'ordine e della sicurezza pubblica, quando essi siano turbati o minacciati in modo rilevante, e, se necessario, intervenire con la forza armata. A tale scopo può sospendere in tutto o in parte la efficacia dei diritti fondamentali stabiliti dagli articoli 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153». In merito a questo articolo, si vedano le considerazioni sviluppate da C. SCHMITT in *La dittatura* (tr. it. Laterza, Bari 1975), pp. 212-217. Per una valutazione complessiva della costituzione weimariana si veda lo scritto di C. MORTATI, *Introduzione alla Costituzione di Weimar,* in *Problemi di politica costituzionale,* «Raccolta di scritti», vol. IV, Giuffré, Milano 1972, pp. 293-351.

8. C. SCHMITT, *Politische Romantik,* ma ne ho potuto vedere solo la traduzione francese a cura di P. Linn, edita dalla Librairie Valois, Paris 1928. Dalle considerazioni svolte oltre credo che risulti evidente il mio disaccordo con le critiche mosse da K. LÖWITH alla teoria politica schmittiana nel suo saggio: *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt,* ora in *Critica dell'esistenza storica,* tr. it. Morano, Napoli 1967. Più accettabile mi sembra l'analisi critica svolta da F. NEUMANN in *Mutamenti della funzione della legge nella società borghese* nel volume *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario,* (tr. it. Il Mulino, Bologna 1973) in particolare le pp. 289-290. Ma su Schmitt si veda anche il notevole saggio di C. MORTATI, *Brevi note sul rapporto tra Costituzione e politica nel pensiero di Carl Schmitt,* in «Quaderni fiorentini», Giuffré, Milano 1973, pp. 511-532.

9. C. SCHIMITT, *Romantische Politik,* trad. francese cit., pp. 151-152.

10. C. SCHMITT, *Il concetto di 'politico',* in *Le categorie del 'politico',* tr. it, Il Mulino, Bologna 1972, p. 156.

11. Ivi, p. 157.

12. Ivi, p. 90. Ma cfr. anche le pp. 105-106,

13. Tr. it. in *Principi politici del Nazionalsocialismo,* Sansoni, Firenze 1935.

14. Ivi, pp. 191 e 192.

15. *Ibidem.*

16. C. SCHMITT, *Il concetto di 'politico',* cit., pp. 178 e *passim.*

17. Cfr. C. SCHMITT, *Stato Movimento Popolo,* cit., pp. 199-212.

18. Ivi, p. 189.

19. Alla definizione del rapporto tra «*pouvoir constituant*» e «*pouvoir constitué*» Schmitt ha dedicato il già ricordato volume su *La dittatura,* e in particolare il cap. IV. Questi due concetti divengono nella ricognizione schmittiana i termini fondamentali attraverso cui si definisce la moderna forma dell'autonomia del Potere. Si sottolinea con forza il carattere ipostatico che assume il concetto stesso di Volontà Generale, espresso da Rousseau, per impedire che il Potere costituito sia costantemente sottoposto ad una sovversione da parte del «potere costituente». Schmitt mette, così, in evidenza come la tradizione «democratica» del '700 giunga a teorizzare l'autonomia del «Sovrano» in quanto depositario della Volontà Generale.

20. Cfr. C. SCHMITT, *Teologia politica,* in *Le categorie del 'politico',* cit., p. 46 e *passim.* Per una definizione liberale e «classica» della Sovranità cfr. G. JELLINEK, *La dottrina generale del Diritto dello Stato,* tr. it. Giuffré, Milano 1949, pp. 71-81.

21. Cfr. C. SCHMITT, *Teologia politica,* cit., pp. 33 ss., nonché le pp. 56 ss.

22. Ivi, p. 34.

23. Cfr. C. SCHMITT, *Verfassungslehere,* Duncker-Humblot, Berlino 1954 (I ediz. 1928), pp. 234 ss. nonché *Stato Movimento Popolo,* cit., pp. 212 ss.

24. C. SCHMITT, *Appropriazione, divisione, produzione,* in *Le categorie del 'politico',* cit. p. 307.

25. Ivi, p. 308.

26. Per l'atteggiamento di Schmitt nei confronti di Rousseau, cfr. *La dittatura* cit. Per un giudizio sull'URSS, l'introduzione a questo stesso volume.

27. Non credo che colga nel segno la critica sviluppata da O. Kirchheimer nei confronti dei «partiti di massa» come partiti «*pigliatutto*» nel saggio: *La trasformazione dei sistemi partitici dell'Europa occidentale,* in AA. VV., *Sociologia dei*

partiti politici, a cura di G. Sivini, il Mulino, Bologna 1979. Tale critica, ripresa in Italia dal PIZZORNO (in *Per un'analisi teorica dei partiti politici in Italia,* ora nel volume *I soggetti del pluralismo,* il Mulino, Bologna 1980), ci sembra che privilegi una funzione dei partiti come «avanguardie politiche», che la odierna costruzione dello Stato sociale rende visibilmente impraticabile. Caratteristica fondamentale dello Stato sociale è, infatti, un «compromesso» tra le diverse classi e ceti nella produzione e nel governo delle risorse, che tende ad accentuare nelle forme politiche i compiti di «mediazione sociale» e di superamento di ottiche classiste. In questa direzione mi sembrano ancora valide le osservazioni sviluppate da C. MORTATI nello scritto: *Note introduttive ad uno studio sui partiti politici nell'ordinamento italiano,* ora in *Problemi di diritto pubblico nell'attuale esperienza costituzionale repubblicana,* «Raccolta di scritti», vol. III, Giuffré, Milano 1972, pp. 355-391. Altro discorso è quello relativo alla crisi dello «Stato sociale» e del «sistema dei partiti». Ma nell'interpretazione di essa non ci possono soccorrere né le categorie neo-liberali, che ci restituiscono l'immagine di una scissione tra società e Stato né tanto meno le categorie del decisionismo, che ci rinviano ad un iper-politicismo ineffettuale.

Carl Schmitt in Italia. Una bibliografia a cura di Carlo Galli

Questa bibliografia trova le sue fonti sia nel mio saggio *Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica,* in «Materiali per una storia della cultura giuridica», a. IX, n. 1, 1979, pp. 81-160, a cui si rimanda per una discussione complessiva dell'argomento, sia nella *Bibliografia* in appendice a C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico',* Bologna, Il Mulino, 1972, a c. di G. Miglio e P. Schiera, p. 313-351. Quest'ultima è la traduzione italiana, rimaneggiata e aggiornata, delle prime due bibliografie generali di e su Schmitt, curate da P. TOMMISSEN: *Carl-Schmitt-Bibliographie,* in *Festschrift für Carl Schmitt,* a c. di H. Barion, E. Forsthoff, W. Weber, Berlin, Duncker & Humblot, 1959, pp. 273-330, e *Ergänzungsliste zur Carl-Schmitt-Bibliographie vom Jahre 1959,* in *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt,* a c. di H. Barion, E.W. Böckenförde, E. Forsthoff, W. Weber, Berlin, Duncker & Humblot, 1968, vol. II, pp. 739-778. A queste bibliografie, Tommissen ne ha fatto seguire un'altra: *Zweite Forsetzungsliste der C. S. Bibliographie vom Jahre 1959 (abgeschlossen am 1. Mai 1978),* in «Revue européenne des sciences sociales-Cahiers Vilfredo Pareto», a. XVI, 1978, n. 44, pp. 187-238 (l'intero numero è la terza *Festschrift* dedicata a Carl Schmitt, in occasione del suo novantesimo compleanno, e porta il titolo complessivo di *Miroir de Carl Schmitt).* Di queste bibliografie la presente conserva l'impianto e la struttura generale in tre sezioni, ma non ne è soltanto una ripresa ed un completamento a tutto l'ottobre 1980; attraverso una serie non trascurabile di integrazioni, che pongono rimedio a precedenti dimenticanze (pur rimanendo probabilmente l'obiettivo della completezza ancora disatteso, particolarmente per quanto riguarda la sezione C), si crede di poter fornire un panorama generale — ancorché scheletrico — della presenza di Carl Schmitt nella nostra cultura, e di poter documentare, attraverso questa via, la vastità degli ambiti scientifici e ideologici interessati, e insieme il grado e la qualità di un'attenzione (sempre crescente) per il pensiero schmittiano che rende la bibliografia italiana su Schmitt seconda soltanto a quella tedesca (per la quale si rimanda ai testi cit.).

Scritti di Carl Schmitt tradotti in italiano

1933 - *La categoria del «Fuehrer» come concetto fondamentale del diritto socialnazionalista,* in «Lo Stato», a. IV, pp. 834-839 (tr. it. di *Führertum als Grundbegriff des nationalsozialistischen Rechts,* in «Europäische Revue», 1933, a. IX, pp. 676-679).

1935 - *Principii politici del nazionalsocialismo,* a c. di D. Cantimori, Firenze, Sansoni (tr. it. di *Der Begriff des Politischen,* München -Leipzig, Duncker & Humblot, 1933[4]; *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Rei-*

ches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934; *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit,* Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1932).

1936 - *I caratteri essenziali dello Stato nazionalsocialista,* in AA.VV. *Gli Stati europei a partito politico unico,* a cura del Circolo giuridico di Milano, Panorama Casa Editrice Italiana, Milano, pp. 37-52 (non esiste in tedesco).

1938 - *Stato totalitario e neutralità internazionale,* in «Lo Stato», a. IX, pp. 605-612 (tr. it. di *Völkerrechtliche Neutralität und völkische Totalität,* in «Monatshefte für Auswärtige Politik», 1938 a. V, pp. 613-618).
Il concetto di pirateria, in «La Vita Italiana», a. XXVI, pp. 189-194 (tr. it. di *Der Begriff der Piraterie,* in «Völkerbund und Völkerrecht», 1937, a. IV, pp. 351-354).

1939 - *Inter pacem et bellum nihil medium,* in «La Vita Italiana», a. XXVII, pp. 637-641 (tr. it. di *Inter pacem et bellum nihil medium,* in «Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht», 1939, a. VI, pp. 594-595).

1940 - *Il concetto imperiale di spazio,* in «Lo Stato», a. XI, pp. 311-321 (tr. it. parziale di *Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für Raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht,* Berlin-Wien-Leipzig, Deutsche Rechtsverlag, 1939).

1941 - *Il concetto d'Impero nel diritto internazionale,* Roma, Istituto Nazionale di Cultura fascista (tr. it. di *Völkerrechtliche Grossraumordnung,* cit.).
- *Sovranità dello Stato e libertà dei mari,* in «Rivista di Studi politici internazionali», a. VIII, pp. 60-91 (tr. it. parziale di *Staatliche Souveränität und freies Meer. Über den Gegensatz von Land und See im Völkerrecht der Neuzeit,* in *Das Reich und Europa,* Leipzig, Koehler & Amelang, 1941, pp. 91-117).
- *Il mare contro la terra,* in «Lo Stato», a. XII, pp. 137-142 (tr. it. di *La mer contre la terre,* in «Cahiers franco-allemands», 1941, a. VIII, pp. 343-349).

1942 - *La lotta per i grandi spazi e l'illusione americana,* in «Lo Stato», a. XIII, pp. 173-180 (tr. it. di *Beschleuniger wider Willen oder: Die Problematik der westlichen Hemisphäre,* in «Das Reich», 19 aprile 1942).

1951 - *La guerra civile fredda,* in «Il Borghese», n. 21, 1 novembre 1951, p. 657 (tr. it. di *Amnestie, die Kraft des Vergessens,* in «Christ und Welt», novembre 1949).

1956 - *I caratteri essenziali dello Stato nazista,* in «Ordine Nuovo. Mensile di politica rivoluzionaria», a. II, pp. 18-24 (ristampa del saggio del 1936).

1957 - *Amleto,* in «Il Borghese», n. 51, dicembre 1957, pp. 996-997 (tr. it. di *Was habe ich getan?,* in «Diestland-Europa, Uitgegeven door de Jong-Nederlandse Gemeenschap», a. II, n. 1, pp. 7-9).

1970 - *La tirannia dei valori,* in «Rassegna di diritto pubblico», nuova serie, n. 1, pp. 1-28 (tr. it. di *Die Tyrannei der Werte,* in *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag,* Stuttgarts-Berlin, Kohlhammer Verlag, 1967, pp. 37-62).

1972 - *Le categorie del 'politico',* Bologna, Il Mulino, 1972, a c. di G. Miglio e di P. Schiera (contiene una inedita *Premessa all'edizione italiana,* e la tr. it. di

Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1934[2]; *Der Begriff des Politischen,* cit., 1963[5]; *Legalität und Legitimität,* München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1932 (parziale); *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens,* Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934 (parziale); *Das Problem der Legalität,* in «Die neue Ordnung», 1950, a. V, pp. 270-275; *Nehmen/Teilen/Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschafts-ordnung vom NOMOS herrichtig zu stellen,* in «Gemeischaft und Politik. Zeitschrift für soziale und politische Gestaltung», 1953, a. I, pp. 18-27).

1975 - *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria,* Bari, Laterza, 1975, a c. di B. Liverani (tr. it. di *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf,* München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1921).

1977 - *Appendice* a *Stato e rivoluzione in Inghilterra,* Milano, Il Saggiatore, a c. di M. Tronti, pp. 319-327 (tr. it. parziale — pp. 47-60 — di *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols,* Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938).

1979 - *Amleto o Ecuba. L'irrompere dell'epoca storica nel dramma,* in «Calibano», n. 4, pp. 99-107 (tr. it. parziale - pp. 42-46, 62-67 - di *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel,* Düsseldorf-Köln, Eugen Diederichs Verlag, 1956).

Nota: si ha inoltre notizia che siano in corso di traduzione italiana le seguenti opere di Carl Schmitt: *Politische Romantik* (1919),ed. Giuffrè; *Verfassungslehre* (1928), ed. Giuffrè; *Der Hüter der Verfassung* (1931), ed. Giuffrè; *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1950), ed. Giuffrè; *Theorie des Partisanen* (1963), ed. Il Saggiatore; *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), ed. Cappelli.

Scritti di studiosi italiani direttamente attinenti l'opera di Carl Schmitt

1924 - F. GRISPIGNI, *Recensione* a *Politische Theologie,* cit., 1922, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», a. IV, pp. 196-197.

1929 - C. G. (C. GORETTI), *Recensione* a *Die Diktatur,* cit., e a *Verfassungslehre,* München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1928, in «Rivista di Filosofia», pp. 375-386.

1930 - C. CURCIO, *Tendenze nuove della dottrina tedesca,* in «Lo Stato», a. I, pp. 480-484.
- D. CANTIMORI, *La cultura come problema sociale,* in «Vita Nova», a. VI, pp. 85-91.

1931 - M. EINAUDI, *La protezione della costituzione,* in «La Riforma sociale», pp. 640-644.

1933 - *Nota della Direzione* (C. COSTAMAGNA), in «Lo Stato», a. IV, p. 839 (segue *La categoria del «Fuehrer»,* cit.).

1934 - D. CANTIMORI, *Recensione* a *Der Begriff des Politischen,* cit., e a *Staat, Bewegung, Volk,* cit., in «Leonardo», a. V, pp. 417-419.

1935 - A. VOLPICELLI, *Prefazione* a *Principii politici del nazionalsocialismo,* cit., pp. III-X.
- D. CANTIMORI, *La politica di Carl Schmitt,* in «Studi Germanici», a. I, pp. 471-489.

1936 - F. BATTAGLIA, *Stato, politica e diritto secondo Carl Schmitt,* in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», a. XVI, pp. 419-423.

1937 - J. EVOLA, *La guerra totale,* in «La Vita Italiana», a. XXV, pp. 561-568.

1938 - D. CANTIMORI, *Recensione* a *Der Leviathan,* cit., in «Studi Germanici», a. III, pp. 210-215.

1939 - N.B. (N. BOBBIO), *Recensione* a *Der Leviathan,* cit., in «Rivista di Filosofia», a. XXX, pp. 283-284.
- J. EVOLA, *Modernità di Hobbes?,* in «Lo Stato», a. X, pp. 24-33.

1941 - J. EVOLA, *Per un vero 'diritto europeo',* in «Lo Stato», a. XII, pp. 21-29.
- L. VANNUTELLI REY, *Prefazione* a *Il concetto d'Impero,* cit., pp. 1-12.
- F. PIERANDREI, *La politica e il diritto nel pensiero di Carl Schmitt,* appendice a *Il concetto d'Impero,* cit., pp. 95-143.

1942 - R. MONACO, *Gerarchia e parità fra gli Stati nell'ordinamento internazionale,* in «Rivista di Studi politici internazionali», a. IX, pp. 58-75.

1954 - G. BALDACCI, *Carl Schmitt si ribella alle domande tendenziose,* in «Corriere della sera», 29 luglio (intervista).
- G. ACCAME, *Vive in un villaggio della Westfalia la pecora nera del diritto pubblico,* in «Lotta politica», 2 dicembre.

1957 - A. GIULIANI, voce *Schmitt, Carl,* in *Enciclopedia filosofica,* a cura del Centro di studi filosofici di Gallarate, Venezia-Roma, Istituto per la collaborazione culturale, vol. IV, colonne 394-395.

1959 - voce *Schmitt, Carl,* in *Dizionario Enciclopedico Italiano,* Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. X, p. 943.

1964 - G. M. MERLO, voce *Schmitt, Karl,* in *Grande Dizionario Enciclopedico,* Torino, UTET, *Appendice 1964,* p. 882.

1967 - voce *Schmitt, Carl,* in *Enciclopedia Filosofica,* a cura del centro di studi filosofici di Gallarate, Firenze, Sansoni, vol. V, colonne 1106-1107 (è la stessa del 1957).

1969 - voce *Schmitt, Carl,* in *Novissimo Digesto,* Torino, UTET, vol. XVI, p. 690.

1971 - G. M. MERLO, voce *Schmitt, Karl,* in *Grande Dizionario Enciclopedico,* Torino, UTET, vol. XVI, pp. 825-826 (è la stessa del 1964).

1972 - G. MIGLIO, *Presentazione,* in *Le categorie del 'politico',* cit., pp. 7-14.
- voce *Schmitt, Karl,* in *Grande Enciclopedia Vallardi, Appendice 1972,* Milano, p. 664.

1973 - M. S., *Recensione* a *Le categorie,* cit., in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», n. 2, pp. 360-361.
- R. DE MATTEI, *Gli Stati totalitari nell'era moderna,* in «Il Tempo», 11 marzo.

- G. M. (G. MIGLIO), *Recensione* a *Le categorie,* cit., in «Burocrazia», giugno.
- M. FEDELE, *Recensione* a *Le categorie,* cit., in «La critica sociologica», Estate, pp. 146-148.
- F. PERFETTI, *Le categorie del 'politico',* in «Il Giornale d'Italia», 19 maggio.
- F. VALENTINI, *Le categorie del 'politico',* in «Paese Sera - Supplemento libri», 5 ottobre.
- G. FERGOLA, *Sovranità popolare,* in «Roma», 30 dicembre.
- A. BOLAFFI, *Recensione* a *Le categorie,* cit., in «Democrazia e diritto», n. 4, pp. 306-321.
- C. MORTATI, *Brevi note sul rapporto fra costituzione e politica nel pensiero di Carl Schmitt,* in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», a. II, pp. 511-532.

1974 - C. ROEHRSSEN, *La teoria del politico di Carl Schmitt: un tentativo di risposta alla crisi della liberaldemocrazia,* in *Materiali per una storia della cultura giuridica,* a c. di G. Tarello, Bologna, Il Mulino, vol. IV, pp. 601-638.
- F. MERCADANTE, *La democrazia dell'identità nella dottrina di Carl Schmitt,* in *La democrazia plebiscitaria,* Milano, Giuffrè, pp. 65-152.
- A. BALDASSARRE, *Schmitt riproposto,* in «Diritto e Società», pp. 266-269.
- F. PERFETTI, *Il pensiero politico di Carl Schmitt,* in «Il Conciliatore», n. 6, pp. 204-205 (è l'articolo del 1973).

1975 - V. FROSINI, *La lezione delle dittature,* in «La Voce repubblicana», 9 ottobre.
- F. VALENTINI, *Carl Schmitt o dell'iperpoliticismo, Prefazione* a *La dittatura,* cit., pp. VII-XXXI.
- A. MIGNOLI, *Recensione* a *Le categorie,* cit., in «Rivista delle società», a. XX, fasc. 1-2.
- L. PELLICANI, *L'essenza del politico,* in «La Gazzetta del Mezzogiorno», 27 giugno.
- M. LUCIANI, *Carl Schmitt ed il concetto di «Dittatura»,* in «Diritto e Società», n. 3-4, pp. 544-559.
- F. PERFETTI, *La democrazia plebiscitaria,* in «Il Fiorino», 24 agosto.
- L. VENCO, *Recensione* a *Le categorie,* cit., e a *La notion de politique. Théorie du partisan,* Paris, Calmann-Lévy, 1972, in «Il Politico», marzo, pp. 170-173.
- L. ALBANESE, *Schmitt: un ritorno allo stato di natura,* in «L'Unità», 23 dicembre.

1976 - voce *Schmitt, Carl,* in *Enciclopedia Motta,* Milano, vol. XII, p. 7302.
- voce *Schmitt, Carl,* in *Dizionario dei filosofi,* Firenze, Sansoni, p. 1060 (è la voce del 1957, abbreviata).
- voce *Schmitt, Carl,* in *Grande Enciclopedia,* Novara, Istituto Geografico De Agostini, vol. XVII, p. 406.
- S. VALITUTTI, *La politica come destino,* in «Nuovi Studi politici», n. 4, pp. 3-46.

1977 - M. SURDI, *Pluralismo come dilemma: Carl Schmitt, una soluzione totalitaria per gli anni '30,* in «Problemi del socialismo», a. XVIII, pp. 239-260.
- P. PETTA, *Schmitt, Kelsen e il «Custode della Costituzione»,* in «Storia e Politica», a. XVI, pp. 505-551.

1978 - voce *Schmitt, Carl,* in *Lessico Universale Italiano,* Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. XX, p. 290.
- F. MERCADANTE, *Discorsi sulla guerra: da C. Schmitt a A. Glucksmann,* in «Revue européenne des sciences sociales et Cahiers Vilfredo Pareto», a. XVI, n. 44, pp. 123-140.
- G. MALGIERI, *La recezione di Carl Schmitt in Italia,* in «Revue européenne des sciences sociales et Cahiers Vilfredo Pareto», a. XVI, n. 44, pp. 181-186.
- G. MALGIERI, *Carl Schmitt fra* amico *e* nemico, in «Elementi», n. 1, pp. 14-15.
- S. VALITUTTI, *La fortuna di Carl Schmitt in Italia. Nota bibliografica,* in K. LÖWITH-S. VALITUTTI, *La politica come destino,* Roma, Bulzoni, pp. 85-101 (contiene inoltre il saggio di Valitutti del 1976 e un articolo di Löwith, su cui cfr. *ultra*).
- C. GALLI, *Ma che cos'è la politica?,* in «Il Resto del Carlino», 31 ottobre.

1979 - C. GALLI, *Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica,* in «Materiali per una storia della cultura giuridica», a. IX, n. 1, pp. 81-160.
- C. ROEHRSSEN, *Il ritorno all'ontologia nel costituzionalismo di Weimar,* in «Materiali», cit., n. 2, pp. 491-521.
- M. SURDI, *Critica della categoria del politico, 1932-37,* in «Aut-Aut», n. 170-171, pp. 197-228.
- M. SURDI, *L'ipotesi socialtecnocratica nella crisi di Weimar,* in *Crisi e piano,* a c. di M. Telò, Bari, De Donato, pp. 209-215.
- G. MIGLIO, *Un Diritto un po' storto,* in «L'Espresso», n. 45, 11 novembre, pp. 168-183.
- G. MALGIERI, *La politologia di un «gran vecchio» che non tramonta,* in «Il secolo d'Italia», 10 novembre.
- R. MARIANI, *Carl Schmitt alla riscossa,* in «Linea», n. 16.

1980 - E. SERRA, *Amici e nemici, arriva l'Emergenza,* in «Il Settimanale», n. 9, 6 marzo (intervista con F. Mercadante), pp. 59-62.
- L. GOLINO, *Un caro Nemico,* in «Il Messaggero», 5 gennaio, (intervista con J. Seifert).
- C. GALLI, *Attualità di Carl Schmitt,* in «Il Leviatano», a. II, n. 6, pp. 15-16.
- M. TRONTI, *Su Schmitt, «Le categorie del politico»,* in *Soggetti, crisi, potere,* Bologna, Cappelli, pp. 71-81.
- voce *Schmitt, Carl,* in *Enciclopedia Europea,* Milano, Garzanti, vol. X, p. 275.

Nota: a questi testi saranno da aggiungere le prefazioni e le introduzioni alle tr. it. in corso di pubblicazione, citate in nota ad A, oltre a lavori monografici su Schmitt, annunciati da alcuni studiosi. È inoltre in corso di pubblicazione la voce *Schmitt, Carl,* a c. di C. GALLI, in *Enciclopedia Sociologica,* Milano, Marzorati. Sono naturalmente esclusi da questa bibliografia i saggi contenuti nel presente volume.

Scritti di autori italiani contenenti significativi riferimenti all'opera di Carl Schmitt.

1932 - A. GERBI, *La politica del romanticismo. Le origini,* Bari, Laterza, (pp. 18-19).

1933 - G. B. NICOLA, *Introduzione* a ROSMINI, *Saggi di Scienza politica,* parte I, *I massimi criteri politici,* Torino, Paravia, pp. VII-CXXV (pp. LXXVII, XCIX, CIII-CXXV).

1934 - D. CANTIMORI, *Recensione* a E. CODIGNOLA, *Il rinnovamento spirituale dei giovani,* Milano, Mondadori, 1933, in «Leonardo», a. V, pp. 365-368.

1935 - D. CANTIMORI, *Note sul nazionalsocialismo,* in *Principii politici del nazionalsocialismo,* cit., pp. 1-42 (già apparse l'anno precedente in «Archivio di Studi corporativi», a. V, pp. 291-328).
- CATALUCCIO, *Saggio sul nuovo diritto pubblico tedesco,* in «Rivista di diritto pubblico», pp. 485-499.

1936 - R. TREVES, *La filosofia di Hegel e le nuove concezioni tedesche del diritto e dello Stato,* Annali della R. Università di Messina.
- F. LOPEZ DE ONATE, *Recensione* a TREVES, cit., in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», a. XVI, pp. 318-320.
- F. BATTAGLIA, *Storia delle dottrine politiche,* Roma, Foro Italiano, (p. 57).
- *Enciclopedia Italiana,* vol. XXX, Roma, voce *Romanticismo,* pp. 63-74 (G. GABETTI).
- P. BISCARETTI DI RUFFIA, *Alcune osservazioni sul concetto politico e sul concetto giuridico della dittatura,* in «Archivio di diritto pubblico», a. I, pp. 483-524.

1937 - C. COSTAMAGNA, *La nuova scienza dello Stato,* in «Lo Stato», a. VIII, pp. 129-146.
- C. COSTAMAGNA, *L'idea dell'Impero,* in «Lo Stato», a. VIII, pp. 193-206.
- M. CLAREMORIS, *La guerra «totale»,* in «La Vita Italiana», a. XXV, pp. 725-729.
- G. BALLARATI, *Il partito nazionalsocialista. Organizzazione giuridica e significato politico,* Roma, Istituto Nazionale di cultura fascista.
- D. CANTIMORI, *Recensioni* a BONNARD, GUEYDAN DE ROUSSEL, SCHMITT, KRUPA, in «Studi Germanici», a. II, pp. 334-336.

1938 - P. BISCARETTI DI RUFFIA, *Il diritto costituzionale dell'Impero germanico nei primi cinque anni di regime nazionalsocialista,* in «Archivio di diritto pubblico», a. III, pp. 111-160.
- V. ZANGARA, *Il partito unico e il nuovo Stato rappresentantivo in Italia e in Germania,* in «Rivista di diritto pubblico», pp. 88-111.
- J. EVOLA, *A proposito di "guerra totale",* in «La Vita Italiana», a. XXXVI, pp. 193-194.
- C. LAVAGNA, *La dottrina nazionalsocialista del diritto e dello Stato,* Milano, Giuffrè, (pp. 81-103).
- D. CANTIMORI, *Recensione* a LAVAGNA, cit., in «Studi Germanici», a. III, pp. 215-219.
- *Nuovo Digesto Italiano,* Torino, UTET, voce *Dittatura,* vol. V, pp. 84-86, (P. BISCARETTI DI RUFFIA).

1939 - V. ZANGARA, *La rappresentanza istituzionale,* Bologna, Zanichelli, (pp. 113-114).

1940 - G. PERTICONE, *Il problema dello 'spazio vitale' e del 'grande spazio'*, in «Lo Stato», a. XI, pp. 193-206.
- P. BISCARETTI DI RUFFIA, *L'esposizione dommatica del diritto costituzionale nella recente letteratura germanica, inglese, nordamericana e francese (1930-1940)*, in «Jus», pp. 303-348.
- F. PIERANDREI, *I diritti subiettivi pubblici nell'evoluzione della dottrina germanica*, Torino, Giappichelli.
- C. MORTATI, *La costituzione in senso materiale*, Milano, Giuffrè (pp. 55-58).
- Dizionario di Politica, a c. del Partito Nazionale Fascista, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana: voci *Dittatura* (C. CURCIO), *Stato* (C. COSTAMAGNA), *Weimar* (D. CANTIMORI).

1941 - C. COSTAMAGNA, *Autarchia ed etnarchia nel diritto dell'ordine nuovo*, in «Lo Stato», a. XII, pp. 1-20.
- C. COSTAMAGNA, *Il diritto internazionale nell'ordine nuovo*, in «Lo Stato», a. XII, pp. 401-420.
- C. COSTAMAGNA, *Chiarificazione sui concetti di spazio vitale e di grande spazio*, in «Lo Stato», a. XII, pp. 445-449.
- G. LO VERDE, *Il nazionalsocialismo*, Ed. F. Ciuni, Palermo.
- L. LA VIA, *Lo 'spazio vitale' nella dottrina e nel sistema del nostro diritto pubblico*, in «Rivista di diritto pubblico», pp. 357-377.

1942 - A. MESSINEO, *Spazio vitale e Grande spazio*, Roma, La Civiltà Cattolica.
- F. LOPEZ DE ONATE, *La trascendenza della norma alla società*, (in *La certezza del diritto*, Milano, Giuffrè, 1968, pp. 101-107).

1943 - CAPOGRASSI, *L'attualità di Vico*, (in *Opere*, vol. IV, Milano, Giuffrè, 1959, p. 397).
- F. OLGIATI, *Il concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto*, Milano, Vita e Pensiero (pp. 221-233).

1947 - G. CABIBBE, *Civiltà liberale e civiltà sindacale*, in «Lo Stato moderno», a. IV, pp. 416-418.
- R. TREVES, *Diritto e cultura*, Memorie dell'Istituto giuridico dell'Università di Torino.

1950 - G. CABIBBE, *Contemporaneità di Sorel*, in «Nuova Antologia», n. 6, pp. 154-164.

1952 - P. TREVES, *Profeti del passato*, Firenze, Barbera.

1954 - L. MITTNER, *Ambivalenze romantiche*, Messina-Firenze, D'Anna.

1956 - G. MAMMUCCARI, *Osservazioni sul partito politico*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», a. XXXIII, pp. 681-685.

1957 - R. TREVES, *Stato di diritto e Stati totalitari*, in *Studi in onore di G.M. De Francesco*, Milano, Giuffrè, vol. II, pp. 53-69 (pp. 63-64).

1959 - D. CANTIMORI, *Studi di storia*, Torino, Einaudi (pp. 209-210, 739).

1960 - *Novissimo Digesto Italiano*, Torino, UTET, vol. VI, voce *Dittatura*, (P. BISCARETTI DI RUFFIA), pp. 17-19.

1962 - *Enciclopedia del diritto*, Milano, Giuffrè, vol. XI, voce *Costituzione (dottrine generali)*, pp. 139-214 (C. MORTATI), (p. 161).

1964 - *Enciclopedia del diritto*, cit., vol. XIII, voce *Dittatura*, pp. 356-372 (G. SARTORI), (p. 371).
- G. DE ROSA, *Introduzione* a *Il potere cristiano* (antologia degli scritti di J. DONOSO CORTÉS), Brescia, Morcelliana, pp. 7-29.
- A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino.

1966 - U. CERRONI, *Il pensiero politico*, Roma, Editori Riuniti, pp. 1131-1132 (segue, alle pp. 1132-1142, una breve scelta antologica, tratta da *Principii politici del nazionalsocialismo*, cit.).

1967 - A. NEGRI, *Annuario bibliografico di filosofia del diritto*, vol. I, Milano, Giuffrè (pp. 444-447).

1968 - P. SCHIERA, *Dall'arte di governo alla scienza dello Stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milano, Giuffrè, (pp. 62-63).

1970 - G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, Bologna, Il Mulino, vol. III, (pp. 380-382).
- G. MICCOLI, *Delio Cantimori; la ricerca di una nuova critica storiografica*, Torino, Einaudi.
- F. VALENTINI, *Politica II*, in *Storia antologica dei problemi filosofici*, Sansoni, Firenze (pp. 676, 714).
- S. COTTA, *Filosofia della politica e filosofia del diritto*, in *Tradizione e novità della filosofia della politica*, Bari, Quaderni degli Annali della Facoltà di Giurisprudenza, pp. 66-79.
- P. SCHIERA, *Introduzione* a O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Vita e Pensiero, pp. XI-XXIV.
- P. SCHIERA, *Introduzione* a E.W. BÖCKENFÖRDE, *La storiografia costituzionale tedesca del secolo decimonono. Problematica e modelli dell'epoca*, Milano, Giuffrè, pp. 19-49 (pp. 23-24).
- *Scienze Politiche I*, a c. di A. NEGRI, Milano, Feltrinelli, voci *Controllo di costituzionalità e corte costituzionale*, (L. FERRARI BRAVO), *Divisione dei poteri* (A. BARATTA), *Stato di diritto* (A. BARATTA).

1971 - *Enciclopedia del diritto*, cit., vol. XVIII, voce *Stato d'assedio*, (F. MODUGNO e F. NOCILLA).
- G. FASSÒ, *Tra positivismo e nazismo giuridico*, in «Il Mulino» a. XX, pp. 789-798.
- A. PACCHI, *Introduzione a Hobbes*, Bari, Laterza (p. 134).

1972 - G. MERLI, *De Bonald. Contributo alla formazione del pensiero cattolico nella Restaurazione*, Roma, ERI (p. 46).
- P. G. GRASSO, *Il principio «nullum crimen sine lege» nella costituzione italiana*, Milano, Giuffrè.
- S. COTTA, *Itinerari esistenziali del diritto*, Napoli, Morano (pp. 75-103), (è l'intervento del 1970).
- P. SCHIERA, *Introduzione all'edizione italiana* di R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, pp. VII-XXII.
- M. GIOVANA, *I totalitarismi*, in *Storia delle idee economiche, politiche, sociali*, vol. VI, Torino, UTET, pp. 249-325 (p. 285).

- G. ALLEGRA, *Introduzione* a J. DONOSO CORTÉS, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo, il socialismo,* Milano, Rusconi.

1973 - G. SARTORI, *Appunti per una teoria generale della dittatura,* in *Theory and Politics/Theorie und Politik. Festschrift zum 70. Geburtstag für Carl Joachim Friedrich,* Haag, Martinus Nijhoff, pp. 456-485.
- U. CERRONI, *Teoria politica e socialismo,* Roma, Editori Riuniti, (p. 204).
- C. AMIRANTE, *Presentazione* a E. FORSTHOFF, *Stato di diritto in trasformazione,* Milano, Giuffrè, pp. V-XXXIV.
- G. AMBROSETTI, *L'essenza dello Stato,* Brescia, La Scuola (p. 112).

1974 - G. SASSO, *Leo Naphta e Hugo Fiala,* in «La Cultura», a. XII, pp. 100-112.
- A. PACCHI, *Introduzione* a HOBBES, *Leviatano,* Bari, Laterza, pp. V-XL (pp. XXVIII-XXIX).
- P. SCHIERA, *Otto Hintze,* Napoli, Guida (pp. 80, 97, 108, 140, 154, 184, 199).

1975 - C. MORTATI, *Istituzioni di diritto pubblico,* Padova, Cedam, (IX ed.), (pp. 30, 37, 58, 141, 387-388).
- G. LOCANE, *Recensione* a MERCADANTE, *La democrazia plebiscitaria,* cit., in «Intervento», maggio, pp. 73-80.
- F. MERCADANTE, *Il regolamento della modalità dei diritti. Contenuto e limiti della funzione sociale secondo Rosmini,* Milano, Giuffrè.
- P. SCHIERA, *La Prussia fra polizia e «lumi»: alle origini del «Modell Deutschland»,* in «Annali dell'Istituto storico Italo-Germanico in Trento», a. I, pp. 51-84.
- A. BATTISTINI, *Beckett e Vico,* in «Bollettino del centro di studi vichiani», a. V, pp. 1-9, (p. 7).
- E. COLLOTTI, *La Germania nazista,* Torino, Einaudi, V ed., (pp. 24, 82, 89, 94, 253).
- *Stato e rivoluzione in Inghilterra,* a c. di M. TRONTI, Milano, Il Saggiatore.
- *Dizionario di Politica,* a c. di N. BOBBIO e N. MATTEUCCI, Torino, UTET, voce *Assolutismo* (P. SCHIERA), *Dittatura* (M. STOPPINO), *Filosofia della politica* (A. PASSERIN D'ENTREVES) *Politica* (N. BOBBIO), *Resistenza (partigiano)* (N. MATTEUCCI), *Romanticismo politico tedesco* (C. CESA), *Sovranità* (N. MATTEUCCI).

1976 - D. FISICHELLA, *Analisi del totalitarismo,* Messina-Firenze, D'Anna (pp. 18-20, 24, 119, 182-183, 190).
- F. RUSSO, *Kelsen e il marxismo. Democrazia politica o socialismo,* Firenze, La Nuova Italia (pp. 45, 130, 189).
- L. MANGONI, *Cesarismo, bonapartismo, fascismo,* in «Studi storici», a. XVII, pp. 41-61, (pp. 45-49).
- L. ALBANESE, *Iperpoliticismo di Marx,* in «Il Leviatano», n. 2-3, pp. 54-58.
- G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna,* vol. I, *Assolutismo e codificazione del diritto,* Bologna, Il Mulino, (pp. 48-49).
- M. CILIBERTO, *Intellettuali e fascismo. Note su Delio Cantimori,* in «Studi storici», a. XVII, pp. 56-93.

1977 - M. CILIBERTO, *Intellettuali e fascismo. Saggio su Delio Cantimori,* Bari, De Donato.
- C. GALLI, *Recensione* a MERCADANTE, *La democrazia plebiscitaria,* cit., in «Il Pensiero Politico», n. 3, p. 498.
- A. MOMIGLIANO, *Ermeneutica e pensiero classico in Leo Strauss,* introduzione a L. STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica?,* Urbino, Argalia, pp. 7-21 (p. 18);
- F. FOCHER, *Vico e Hobbes,* Napoli, Giannini (p. 8).
- AA. VV., *Società, politica e Stato in Hegel, Marx e Gramsci,* Padova, CLEUP.
- *Enciclopedia del diritto,* cit., voce *Necessità-Diritto pubblico,* vol. XXVII, pp. 866-881 (P. G. GRASSO).
- V. ZANGARA, *Costituzione materiale e costituzione convenzionale. Notazioni e spunti,* in *Scritti in onore di C. Mortati,* Milano, Giuffrè, vol. I, pp. 335-439.
- F. MERCADANTE, *Il voto alle masse. Dalla democrazia diretta di Rousseau al populismo rappresentativo di Robespierre,* in *Scritti in onore di C. Mortati,* cit., vol. I, pp. 707-745.
- AA. VV. *Per una storia del moderno concetto di politica,* Padova, CLEUP.

1978 - G. POGGI, *La vicenda dello Stato moderno,* Bologna, Il Mulino, (pp. 29-35).
- P. DONATI, *Pubblico e privato, Fine di una alternativa?,* Bologna, Cappelli (p. 11).
- F. FISTETTI, *Sapere e dominio (Note su Heidegger),* in «Nuova Corrente», n. 76-77, pp. 42-421.
- R. RACINARO, *Introduzione* a H. KELSEN, *Socialismo e Stato,* Bari, De Donato, pp. IX-CLV.
- M . CACCIARI, *Dialettica e critica del politico. Saggio su Hegel,* Milano, Feltrinelli, (pp. 7, 29).
- M. CACCIARI, *Trasformazione dello Stato e progetto politico,* in «Critica marxista», a. XVI, n. 5, pp. 27-61.
- M. CACCIARI, *Intransitabili Utopie, Appendice* a H. VON HOFFMANNSTHAL, *La Torre,* Milano, Adelphi, pp. 155-226.
- M. CACCIARI, *L'impolitico nietzschiano,* in *Appendice* a F. NIETZSCHE, *Il libro del filosofo,* Roma, Savelli, pp. 103-120.
- P. PASQUALUCCI, *Felicità messianica (interpretazione del frammento teologico-politico di Benjamin),* in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», a. LV, n. 3, pp. 583-629, (p. 588).
- G. PINTOR, *Doppio Diario, 1936-1943,* Torino, Einaudi (pp. 143, 195-196).

1979 - F. VIOLA, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes,* Milano, Giuffrè (pp. 5, 101, 175, 177, 183).
- G. MARRAMAO, *Il politico e le trasformazioni,* Bari, De Donato (pp. 21-23).
- *Enciclopedia,* Torino, Einaudi, vol. 8, voce *Libertà,* (C. VIVANTI) (pp. 216-218).
- *Politica e Società,* Firenze, La Nuova Italia, vol. 1, voce *Democrazia e dittatura,* (P. FARNETI).
- M. CACCIARI, *Walter Rathenau e il suo ambiente,* Bari, De Donato, (pp. 26, 71).

- R. RACINARO, *Introduzione* a M. ADLER, *La concezione dello Stato nel marxismo,* Bari, De Donato (pp. L-LII).
- T. MAGRI, *Introduzione* a HOBBES, *De Cive,* Roma, Editori Riuniti (p. 21).
- A. DE GENNARO, *Introduzione alla storia del pensiero giuridico,* Torino, Giappichelli (pp. 22, 320).
- E. CASTRUCCI, *Storia delle idee e dottrina «decisionistica» dello Stato,* introduzione a R. SCHNUR, *Individualismo e assolutismo,* Milano, Giuffrè, pp. III-XVI.
- F. VALENTINI, *Il pensiero politico contemporaneo,* Bari, Laterza (pp. 355-361).
- C. CESA, *Introduzione* a *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica,* Bari, Laterza (p. XLIII).
- C. PACCHIANI, *Spinoza tra teologia e politica,* Abano Terme, Francisci editore (pp. 54-55, 68, 81, 145-146).
- S. SECHI, *Società, Stato, forze politiche nella prima crisi europea: una rilettura,* in *Correnti ideali e forze politiche in Europa,* a c. di P. POMBENI, Bologna, Il Mulino, pp. 245-259.
- R. MARIANI, *Intervista con Julien Freund,* in «Linea», n. 11, pp. 11-14.
- B. DE GIOVANNI, *Crisi e legittimazione dello Stato,* in «Critica marxista», a. XVII, n. 6, pp. 69-87.
- M. MONTANARI, *Kelsen tradotto,* in «Critica marxista», a. XVII, n. 6, pp. 113-131.
- SCHIERA, BIRAL, PACCHIANI, GASPARINI, GIUBILATO, DUSO, *Il concetto di rivoluzione,* Bari, De Donato.
- *Il politico,* antologia di testi a cura di M. Tronti, Milano, Feltrinelli, vol. I, tomi 1-2.
- N. BERTOZZI, *Teoria e pratica della prima rivoluzione inglese secondo Tronti,* in «Belfagor», n. 2, pp. 219-223.

1980 - RO-GHI, *Recensione* a G. MARRAMAO, *Il politico e le trasformazioni,* cit., in «Il ragguaglio librario», a. 47, n. 2, p. 68.
- N. BOBBIO, *La democrazia e il potere invisibile,* in «Rivista italiana di Scienza politica», a. X, n. 2, pp. 181-203 (p. 185).
- T. MALDONADO, *Politica e scienza delle decisioni: nuovi sviluppi della ricerca sistemica,* in «Problemi della transizione», n. 5, pp. 2-32.
- G. GOZZI, *Linguaggio, Stato, Lavoro. Jürgen Hebermas: teoria e ideologia,* Firenze, La Nuova Italia (pp. 216, 218).
- AA.VV. *Filosofia pratica e scienza politica,* a.c. di C. Pacchiani, Abano Terme, Francisci (pp. 123, 137, 142, 147).
- *Le trasformazioni dello Stato,* a c. di C. Gozzi, Firenze, La Nuova Italia (pp. 45, 64).

Nota: si è omesso di indicare quei testi (particolarmente voci di opere generali di carattere antologico oppure enciclopedico) nei quali la presenza di Schmitt sia ridotta ad una semplice citazione, priva di ogni ulteriore sviluppo e conseguenza (si vedano soprattutto le voci *Costituzione, Nazionalsocialismo, Stato* e simili, in *Enciclopedia Italiana, Nuovo Digesto Italiano, Novissimo Digesto,* e le voci *Libertà, Governo di fatto, Istituzione,* in *Enciclopedia del diritto).* Negli altri casi, quando la presenza sia significativa e precisamente localizzata, se ne indicano le pp. tra parentesi.

Principali opere di autori stranieri, tradotte in italiano, inerenti direttamente a Carl Schmitt.

1935 - U. FIALA (pseud. di K. LÖWITH), *Il «concetto della politica» di Carl Schmitt e il problema della decisione,* in «Nuovi Studi di diritto, economia e politica», a. VIII, pp. 58-83.

1958 - W. DALLMAYR, *Epimeteo cristiano o Prometeo pagano?,* in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», pp. 657-679.

1967 - K. LÖWITH, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt,* in *Critica dell'esistenza storica,* Napoli, Morano, pp. 113-161 (ristampa ampliata del saggio del 1935).

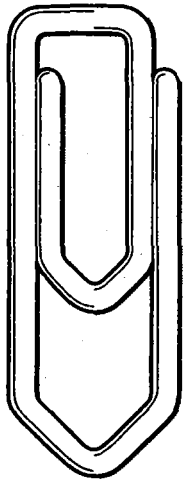
1973 - L. TIRENNE, *Carl Schmitt e il conservatorismo rivoluzionario in Germania,* in «La Destra», gennaio, pp. 31-53.

1975 - P. TOMMISSEN, *Carl Schmitt e il* renoveau *cattolico nella Germania degli anni Venti,* in «Storia e Politica», a. XIV, n. 4, pp. 481-500.

1977 - K. LÖWITH, *Decisionismo politico,* in «Nuovi Studi politici», a. VI, n. 1, pp. 3-36 (è il saggio del 1935 ritradotto).

1978 - P. TOMMISSEN, *Il concetto del «politico» secondo Carl Schmitt,* in «Nuovi Studi politici», a. VIII, n. 4, pp. 67-82.
- K. LÖWITH, in LÖWITH-VALITUTTI, cit (1978).

Nota: a titolo puramente indicativo si ricorda che Schmitt è preso in considerazione anche in opere di autori stranieri, tradotte in italiano, che non lo riguardano direttamente. Oltre a G. LUKÀCS, *La distruzione della ragione,* Torino, Einaudi, 1974^4, e a H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione,* Bologna, Il Mulino, 1974^2, e, dello stesso, *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato,* in *Cultura e società,* Torino, Einaudi, 1969, pp. 3-41, sono da segnalare almeno: J. P. FAYE, *Introduzione ai linguaggi totalitari,* Milano, Feltrinelli, 1975; J. AGNOLI, *«Crisi» e «coscienza della crisi» nella Germania fra le due guerre,* in *Correnti ideali e forze politiche in Europa,* a c. di P. POMBENI, Bologna, Il Mulino, 1979, pp. 289-311; F. NEUMANN, *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo,* Milano, Feltrinelli, 1977; K. D. BRACHER, *La dittatura tedesca,* Bologna, Il Mulino, 1973; E. NIEKISCH, *Il regno dei demoni,* Milano, Feltrinelli, 1959: J. MARITAIN, *Umanesimo integrale,* Roma, editrice Studium, 1946: W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco,* Torino, Einaudi, 1971; F. NEUMANN, *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario,* Bologna, Il Mulino, 1973.



Arsenale Cooperativa Editrice

Sempre più le manifestazioni culturali, storiche e artistiche diventano elementi vivi della realtà di una città; spesso intorno alle manifestazioni maggiori cresce un dibattito vario che contribuisce a consolidare il tessuto democratico e partecipativo.
Cultura / Territorio è una collana pensata in questa prospettiva: garantire una diffusione agile e tempestiva ai meteriali che documentano il ripensamento critico suscitato dalle iniziative vulturali, rilanciare temi di discussione e oggetti di analisi, allargare e articolare il dibattito.

1) Buonfino, Cacciari, Dal Co, *Avanguardia Dada Weimar* L. 3.000
2) Argan, Romanelli, Scarabello, *Foscolo Canova Cicognara* L. 3.000
3) Ciucci, Muratore, Siengelenberg, Tafuri, De Wit, *Architettura Socialdemocrazia Olanda 1900/1940* L. 3.000
4) Barbaglio, Fabris, *L'uomo tra cultura e rivelazione* L. 3.000
5) Cavazzuti, Collotti Pischel, Donolo, Rescigno, *Accumulazione, società civile, stato* L. 3.500
6) Mattozzi, Bonemazzi, Brunello, Lanaro, *Una via alla storia, rinnovamento didattico e raccolta delle fonti orali* L. 6.000
7) Barbaglio, Fabris, Maggioni, *Antropologia delle prime comunità cristiane* L. 3.000
8) Ascari, *Se la piramide diventasse un cerchio* L. 6.000
9) Rossi, Bodei, Racinaro, Schiera, Duso, *Weber: razionalità e politica* L. 6.000
10) Gino Luzzatto, *Il rinnovamento dell'economia e della politica in Italia* L. 24.000
11) G. Barbaglio, *Gesù di Nazareth, dalla storia alla fede* L. 3.000
12) E. Perrella, *Seminario su Lacan* L. 3.000
13) Schiera, Tronti, Miglio, Duso, Marramao, Brandalise, Biral, Galli, Zaccaria, Montanari, *La politica oltre lo stato: Carl Schmitt* L. 8.000

NELLA COLLANA QMV

4) G. Romanelli, G. Rossi, *Mestre, Storia, territorio, struttura della terraferma veneziana* L. 5.000
5) AA.VV. *Il lino e la civiltà contadina* L. 3.000
6) P. Rosa Salva, S. Sartori, *Laguna e pesca, storia tradizione e prospettive* L. 6.000
9) G. Cargasacchi Neve, *La gondola, storia, tecnica, linguaggio* L. 6.000
10) G. e M. Crovato, L. Divari, *Barche della laguna veneta* L. 10.000
11) D. Coltro, *Sapienza del tempo contadino, lunario veneto* L. 20.000
12) *Maschere e travestimenti nella tradizione del Carnevale di Venezia* a cura di M. Obici, D. Reato L. 8.000